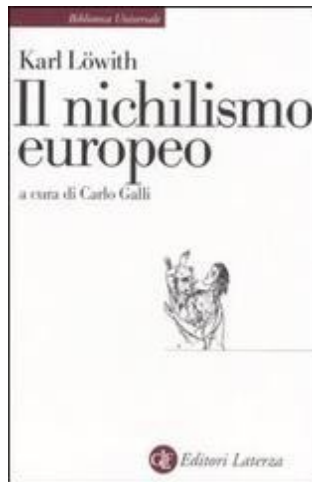


Karl Löwith
IL NICHILISMO EUROPEO



Attraverso l'analisi di autori fondamentali del pensiero moderno e contemporaneo, da Hegel a Heidegger, Löwith riconduce l'immane dimensione del conflitto e della violenza che ha segnato il XX secolo al nichilismo, esito della modernità e allo stesso tempo suo tradimento. Un saggio che va al cuore della tragedia del Novecento, di cui la Germania è stata uno dei principali protagonisti. Karl Löwith è stato uno dei maestri della riflessione filosofica novecentesca. Tra le sue opere: «Da Hegel a Nietzsche» (Torino 1981), «Significato e fine della storia» (Milano 1989). Tra i volumi pubblicati per i tipi Laterza: «Storia e fede» (1985), «Jacob Burckhardt» (1991), «Marx, Weber, Schmitt» (1994), «Nietzsche e l'eterno ritorno» (1996).



Karl Löwith

IL NICHILISMO EUROPEO

Considerazioni sugli antefatti
spirituali della guerra europea

a cura di Carlo Galli

Editori Laterza

Titolo dell'edizione originale
Der europäische Nihilismus. Betrachtungen
zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges

© 1983, J.B. Metzler, Stuttgart

Traduzione di Furio Ferraresi

© per la Prefazione di Carlo Galli 1999, Gius. Laterza & Figli Prima
edizione 1999

Quarta edizione 2006

ISBN 88-420-5688-X

Karl Löwith (Monaco di Baviera, 1897 - Heidelberg, 1973) è una delle figure più originali della filosofia tedesca contemporanea. Fu costretto ad abbandonare la Germania nel 1936 e vi rientrò solo nel 1952, dopo aver insegnato in Giappone e negli Stati Uniti. Tra le sue numerose opere, ricordiamo *Da Hegel a Nietzsche* (Torino 1981), *Significato e fine della storia* (Milano 1989).

PREFAZIONE

di Carlo Galli

1. Pubblicato come articolo di rivista in giapponese nel 1940, ma redatto nel 1939 in tedesco - e in tale veste accolto nel secondo volume delle *Sämtliche Schriften* -, questo testo di Löwith è in parte coincidente con sezioni di opere coeve, come *Da Hegel a Nietzsche* (finito di scrivere nel 1939, anche se pubblicato nel 1941) e soprattutto *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*. Anzi, rispetto a *La mia vita in Germania*, questo libretto è precedente, e Löwith ve lo ha utilizzato abbondantemente proprio perché quel lavoro era in origine una sorta di memoriale autobiografico, compilato nel 1940 in occasione di un bando di concorso dell'università di Harvard, e non era quindi destinato alla pubblicazione, (1) tanto che solo nel 1986 vide le stampe a opera della vedova dell'Autore. A conferma della funzione di 'fonte' di queste pagine, infine, la sezione su Heidegger è stata rifiuta anche nelle ultime edizioni del saggio di Löwith su Schmitt. (2)

Der europäische Nihilismus - il titolo è apertamente nietzschiano, (3) mentre il sottotitolo, *Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, è forse un'implicita citazione da Burckhardt - è quindi in parte già noto ai lettori italiani; ma presenta nondimeno motivi di interesse - non a caso questo libro ha conosciuto una recente traduzione americana (4) - perché in forma sintetica e con 'montaggio' originale Löwith torna qui a ripercorrere la storia di passione dello Spirito europeo, e la sua dissoluzione, con una capacità diagnostica che, tutt'altro che distaccata, non nasconde il profondo coinvolgimento dell'Autore negli spasmi mortali della civiltà europea che di lì a poco si

sarebbero estesi a tutto il mondo. Destini privati del semi-ebreo - esule, in posizione sempre più precaria, nel Giappone dell'Asse -, destini culturali e politici della Germania e dell'Europa, destini globali a una drammatica svolta, si condensano in un testo lucido e appassionato, divulgativo ma anche interpretativo. Un testo che vede quindi l'Autore coinvolto nella sua materia, ma al tempo stesso eccentrico; come se spiegando a un pubblico anch'esso eccentrico, perché non occidentale, fenomenologia e cause spirituali dell'autodistruzione d'Europa, Löwith, che nondimeno della cultura europea anche qui continua a proclamarsi figlio, si stesse preparando a prendere in qualche modo le distanze dalla tragedia che lo sovrastava, prefigurando implicitamente la critica radicale alla modernità che egli avrebbe sviluppato, a partire di qui, nell'immediato dopoguerra.

2. Il testo è costruito sopra la convinzione che la storia politica si spiega con la storia dello Spirito, e che la più grave crisi politica del secolo è anche una crisi di rango metafisico che coinvolge la civiltà degli ultimi duecento anni. Nella prima parte Löwith espone gli antefatti spirituali della guerra europea e del nichilismo compiuto del nazismo, (5) mentre nella seconda si occupa eminentemente del frutto filosofico per lui più maturo e emblematico di quella crisi, cioè del lato politico della speculazione di Heidegger. Infine, una Postfazione al lettore giapponese costituisce un ulteriore elemento di interesse nonché di ulteriore problematizzazione delle tesi dell'Autore.

2.1. Il Leitmotiv di questa e delle altre analisi di Lowith, coeve e parallele, a proposito della dissoluzione dello Spirito della vecchia Europa è che questo - unitario benché non uniforme (l'Europa è pluriversum, ma caratterizzata da un fine comune, universale, cioè dalla costruzione dell'idea di umanità, e da uno spirito di missione che la oppone di fatto al resto del mondo) - va in crisi politicamente, a partire dalla metà dell'Ottocento, per l'emergere di potenze esterne come Russia, Stati Uniti e Giappone e per fattori interni (il proletariato prima, il nichilismo irrazionalista poi). E l'acme della crisi, che si conclude nella fase avanzata della seconda

metà del secolo, è preparata dalla «frattura rivoluzionaria» che si colloca, nel pensiero tedesco - il quale compendia e accompagna la fase finale della costruzione della vecchia Europa e ne pensa più radicalmente la catastrofe -, dopo la filosofia di Hegel.

Come risulta anche in Da Hegel a Nietzsche, il cuore teorico e pratico della prestazione hegeliana consiste nel pensare la mediazione razionale moderna fra soggetto e oggetto - quella cartesiana, ma anche quella della rivoluzione francese - come intrinsecamente contraddittoria, e tuttavia capace di conciliazione (cioè di esplicitare le proprie interne contraddizioni senza farsene travolgere) se assunta, come appunto avviene in Hegel, come mediazione dialettica. (6) Hegel, secondo Löwith, porta così a compimento il mondo cristiano-borghese nel senso in cui Proclo compie il pensiero classico: si concilia cioè con un mondo esausto, e, dipingendo grigio su grigio, proprio nell'universale dialettizzazione del reale, proprio nella contraddizione sistematica fra soggetto e mondo che permea la nuova società cristiano-borghese - la sua economia, la sua statualità -, riconosce il trionfo della ragione. Insomma, per Hegel appunto l'alienazione mondana permette alla filosofia di comprendere che quella infinita scissione è opera dello Spirito, che in essa pertanto si riconosce e si concilia: certo, solo nel momento finale della Erinnerung, nella speculazione filosofica. E questa, del resto, solo grazie alla scissione moderna raggiunge il suo massimo d'intensità e di pervasività: nulla del mondo e della storia è ora in linea di principio estraneo alla ragione, ma nulla, al tempo stesso, ha più una consistenza ontologicamente salda. Tutto è stato frantumato, elaborato, intellettualizzato dall'opera umana; è questa la negatività che rende possibile alla ragione filosofica di metabolizzare l'intera esperienza storica dell'umanità e di conciliarvisi: ma è una negatività che è da intendersi come negazione determinata, come Via Crucis e alimento della ragione, non come Nulla né come sua piena e radicale negazione. Anzi, questa conciliata ragione hegeliana - che si dà nella moderna storicità cristiano-borghese attraversata dalla potenza negativa della soggettività, e che, passando per le contraddizioni della storia e tutte comprendendole,

si autofonda e media il reale con sé nelle multiformi figure della storia - è, per Löwith, il contrario del nichilismo; è l'autoassoluzione dello Spirito, il suo Impero realizzato. La conciliazione dello Spirito con il reale produce insomma un effetto di 'pienezza', anche se non atteggiata in senso tradizionalmente ontologico: la sostanza-soggetto, che si riconosce Spirito, trabocca dal proprio calice spumeggiante su tutta la storia. In un qualche modo, sembra quindi dire l'Autore, Hegel 'frena' e trattiene il nichilismo perché lo pensa all'interno dello Spirito, perché vede nella ragione la trama spirituale che ancora 'tiene' la realtà lacerata. Ma la conciliazione dello Spirito col reale sta, in Hegel, insieme al presentimento di una fine storica catastrofica: nella pienezza hegeliana dei tempi si concludono due millenni e mezzo di pensiero occidentale, di filosofia greca e di religione cristiana. Per Löwith, l'effetto di compimento e di fine della filosofia di Hegel fu colto, ma solo parzialmente, dai giovani hegeliani e dal loro tentativo di fare i conti con la Vollendung presente in Hegel col realizzarne la filosofia, traducendola in realtà socio-politica, in umanesimo democratico progressivo. La sinistra hegeliana tenta insomma di realizzare praticamente la filosofia di Hegel, di 'dilatane' empiricamente la portata, mantenendo l'effetto di compimento ma trasformando al contempo la conciliazione in critica. Ma il radicalismo critico delle posizioni dei giovani hegeliani, la loro pretesa di 'applicare' la filosofia di Hegel, di rendere politica la rivoluzione spirituale dell'Europa moderna, così come era stata pensata dalla speculazione tedesca e dal suo caratteristico estremismo, (7) era destinata - e Heine lo aveva ben espresso in una sua celebre profezia - a liberare il nichilismo implicito nella non nichilistica filosofia hegeliana. Come appare del tutto evidente - anche questa è una tesi ampiamente svolta in Da Hegel a Nietzsche - nella rottura della unità di storia e ragione, di esperienza e filosofia, realizzata da Kierkegaard e da Marx. Secondo questi due filosofi, infatti, solo negandosi, non semplicemente divenendo 'critica', la filosofia classica tedesca si realizza.

E quindi con Marx e Kierkegaard che la mediazione razionale e spirituale cessa di mostrarsi efficace, e che la realtà scissa non più mediabile esplode in ogni direzione, lungo le più diverse linee di frattura; è con loro che la filosofia rinuncia alla *Versöhnung* dialettica e si rovescia in *Entscheidung*, in de-cisione, (8) cioè in assunzione della separazione, in immediatezza, in azzardo; è con loro che la filosofia si consegna alla prassi che la nega, che ne abolisce la separatezza, l'idealità, la superiore normatività; che la storia, l'accadere, trionfa sullo Spirito; che la conciliazione fra Spirito e storia rivela di essere una 'relazione pericolosa' che sortirà nella distruzione dello Spirito nella prassi, e della storia nell'attimo' storicistico. Questa distruzione della ragione come orizzonte e fondamento dell'esistenza umana è il nichilismo; un'età dello Spirito in cui - lucus a non lucendo - lo Spirito è negato. Nichilismo è insomma il nesso filosofia/mondo, Spirito/storia, affermato da Hegel, che si nega, cioè che si compie e si realizza contro la ragione, per non essere capace di compiersi nella ragione. E la filosofia della storia che rovescia il proprio andamento, e che lo volge da ascensionale/ progressivo ad abissale.

La crisi del nesso hegeliano storia/Spirito avviene lungo molteplici vie di frantumazione. Il lato storico/pratico si sdoppia, e da una parte l'agire si fa immediato, *Aktionismus* tutto concentrato nell'eccezionalità dell'istante, mentre dall'altra si rivela automatismo, mero asseondamento di 'leggi' non umane della storia, in un progressismo che è sempre in procinto di abbandonarsi al decadentismo, alla semplice adesione al destino: insomma, la prassi si dà al di fuori di ogni mediazione, come immediatezza. Sul lato speculativo, peraltro, la filosofia impotente non può fare altro che assecondare passivamente, restandone attraversata, le contraddizioni della storia, che non ha più la forza di mediare ma solo di mostrare, ovvero può a esse abbandonarsi come alla Vita, per trarne una 'potenza' non umana né razionale; il massimo di critica nichilistica diventa così il massimo di dogmatismo: un dogmatismo 'fondato' sulla decisione, sul Nulla, anziché sull'Essere, e quindi ancora più radicale. Dopo Hegel si entra insomma, per Löwith, in un'età in cui la pretesa di costruire e elaborare la realtà storica in

guise umane e razionali viene meno; progressismo e decadenza, attivismo e automatismo, passività e potenza, critica negativa e dogmatismo decisionistico sono le contraddizioni non mediabili (ma scambievoli) in cui la prassi e la filosofia si trovano irretite. L'hegeliano reciproco tenersi di storia e ragione si rovescia in una loro piena e confusa commistione. A un tempo sintomi ed espressioni consapevoli di questa agonia dello Spirito - di cui l'Autore dà una traccia prevalentemente filosofica - sono anche i movimenti e le personalità della letteratura europea, di cui Löwith fornisce rapidi accenni, che portano a compimento la fine della spinta propulsiva della ragione umanistica, la distruzione di tutti i fondamenti, lo sfinimento febbrile di un mondo (secondo le parole di George); e lo sono altrettanto le masse che annientano il singolo, le dittature democratiche che distruggono la libertà individuale e collettiva.

Löwith condivide esplicitamente, sotto il profilo analitico, il punto di vista di Nietzsche, che interpreta il nichilismo come malattia mortale dello Spirito europeo. Mentre certo di Nietzsche non è condivisa quella che qui pare a Löwith essere la soluzione della questione del nichilismo. Nella contrapposizione veteroeuropea fra «mondo vero» e «mondo apparente», nella logica dei valori, nella morale del «tu devi», nella religione cristiana e nella sua moderna secolarizzazione razionalistica, insomma in tutte le mediazioni che hanno costituito la storia della civiltà occidentale e la sua straordinaria capacità d'azione, era implicito per Nietzsche un nichilismo, cioè una negazione del reale nella sua consistenza non soggettivistica, che, proprio nel momento in cui l'Europa raggiunge il culmine della sua capacità materiale e intellettuale, si manifesta - proprio mentre all'apparenza si autocontraddice - come morte di Dio, come debolezza e infiacchimento della volontà e della capacità di agire dell'uomo europeo, che riconosce 'Nulla' la propria mediazione e la propria valorizzazione civilizzatrice. Agli effetti passivi, di decadenza, implicati, in un primo momento, dall'emergere alla coscienza europea del proprio esser nulla e del proprio operare nulla, Nietzsche oppone, com'è noto e come qui Löwith sottolinea abbondantemente, un altro e diverso nichilismo,

attivo e conquistatore. Il nichilismo di chi al non voler nulla, al non far nulla, all'apatia e alla malattia, preferisce volere il Nulla, dire 'sì' alla Vita e alla volontà di potenza - 'gratuita', e che quindi da un punto di vista 'umanistico' e spirituale è un'insensatezza - che vi si manifesta, cioè assumere il nichilismo come destino; stare nell'aldiqua senza 'salvarlo' in un pensiero dell'aldilà. Il modo attraverso il quale Nietzsche avanza la sua richiesta di nichilismo attivo è la dottrina dell'eterno ritorno; cioè la dottrina «che pretende che l'uomo in ogni momento voglia riconoscere la sua vita come se si ripettesse eternamente». (9) Questa glorificazione dell'attimo è al servizio di un progetto politico, di una «grande politica» che dovrebbe vedere l'Europa ancora capace di volere se stessa, di presentarsi come un'unità in grado di sostituire al vecchio Dio, ai vecchi valori, la propria sana e attiva volontà di potenza.

Preme molto a Löwith sottolineare due punti: in primo luogo, che l'elemento politico - la prospettiva della *Erd-Herrschaft* - non è accessorio ma centrale nella prospettiva di Nietzsche; e, in secondo luogo, che il filosofo in tal modo è stato oggettivamente, anche se non deliberatamente, un precursore dell'irrazionalismo nazista, che colui che al suo tempo fu il nemico del Reich «ha preparato spiritualmente la via al Terzo Reich». (10) Al di là della qualità di questa interpretazione, di cui diremo qualcosa poco oltre, è chiaro che il nichilismo attivo di Nietzsche - come potenza priva di soggetto tradizionale e di morale, e come concentrazione dell'azione nell'attimo che sfonda ogni progresso - serve a Löwith a preparare la trattazione, che molto gli preme, della filosofia politica di Heidegger, nella seconda parte del libro.

2.2. Incorniciata fra la grande profezia di Heine (11) sull'esplosione del potenziale rivoluzionario e nichilistico implicito nella filosofia classica tedesca, e una pagina di Dostoevskij sul destino «protestante» della Germania, la figura di Heidegger campeggia nella seconda parte, come piena realizzazione del nichilismo europeo. Analizzata negli scritti politici d'occasione e nelle lettere - di cui Löwith presuppone la piena continuità rispetto all'opera teoricamente più impegnata di Heidegger, nel senso che lì emergono le conseguenze inevitabili della sua filosofia - la

riflessione heideggeriana pare a Löwith una filosofia dello storicismo assoluto, cioè uno sprofondare dello Spirito nell'attimo, nel 'discreto' della piena fatticità, con la radicale rinuncia a ogni disegno di continuità storica, a ogni telos della storia e della ragione. Nell'esperienza singolare del 'concreto' assoluto, cioè nella morte, assunta da Heidegger come criterio ultimo del filosofare e dell'esistenza, scompaiono - anche solo come problema - il classico rapporto fra universale e particolare, e la mediazione spirituale fra ragione e esperienza storica. La filosofia di Heidegger è essenzialmente distruttiva di ogni tradizione: non sostituisce contenuti nuovi a contenuti vecchi, non offre sintesi alternative, prospettive originali; non esibisce alcuna propria determinazione positiva, in modo necessario. E in questo senso - in quanto supremamente distruttiva e indeterminata - è perfettamente nichilistica.

Infatti, private tanto di fondazioni classiche quanto di mediazioni moderne, la filosofia e l'esistenza manifestano in Heidegger il proprio esser nulla, il proprio esser costituite sul nulla, a partire dal nulla, e in vista del nulla. Affrontare con risolutezza (*Entschlossenheit*) questo nulla, questa scarnificazione dell'esistenza e della teoria, questa fine dell'universale, è - per Löwith - l'unico compito filosofico che Heidegger si pone. E proprio la risolutezza è l'abisso estremistico in cui la mediazione (fra il soggetto e l'oggetto, fra la ragione e la storia) precipita e si annulla; la risolutezza è propriamente volere positivamente il nulla come proprio destino. Questa decisione esistenziale è un tagliare i ponti col passato e col presente, è l'essere 'autentici' proprio nel negare ogni costruzione storica e teorica tradizionale. Questo movimento teorico è anche immediatamente pratico; la distruzione di ogni tradizione rende la filosofia di Heidegger del tutto attivistica e militante: cessata la contrapposizione fra mondo vero e mondo apparente, cessata anche la paziente opera di mediazione spirituale della realtà lacerata, resta solo un attivismo privo di teoria, una filosofia completamente immersa nelle cose. Si tratta però di un attivismo che è in realtà passività, privo di ogni fondamento e di ogni direzione. Pare insomma evidente all'Autore

che questo energico «decidersi per se stessi» giri a vuoto: che, privo di contenuti determinati, possa essere riempito di tutto, di ogni accidente che l'attimo storico, l'esistenza empirica convogli e presenti al filosofo. Ma questa indeterminatezza - molto vicina all'occasionalismo che Schmitt imputava ai romantici, e Löwith rovesciava invece sullo stesso Schmitt (12) - rende il pensiero heideggeriano aperto a ogni contenuto, e in particolare consente a Löwith di sostenere qui la «sostanziale omogeneità di Heidegger con l'atmosfera e la mentalità nazionalsocialista». (13)

La decisione per il nulla che ogni singolo, per Heidegger, deve esercitare, non fonda, infatti, alcuna responsabilità soggettiva: non ad altri soggetti il soggetto deve rispondere - dato che la comunicazione razionale intersoggettiva e i sistemi di valore e di riconoscimento che vi sono necessariamente implicati sono appunto stati distrutti dalla decisione -, ma solo a se stesso e al 'proprio' destino; ma nel pensiero heideggeriano è appunto questo a restare indeterminato, al di là dell'«essere per la morte», originario e destinale per il quale ci si deve decidere. Così, paradossalmente, l'autenticità, la decisione individuale si rovesciano in irresponsabilità, in mancata individuazione. E poiché è proprio del nazismo appunto l'appello nichilistico all'azione irresponsabile, alla decisione che in nome della libertà affida la vita di ogni singolo alla superiore volontà del Führer, è qui che si rivela, per Löwith, la fatale congruenza fra Heidegger e il nazismo. L'heideggeriana negazione filosofica della filosofia, la particolare miscela di nichilismo, attività e passività, elaborata da Heidegger realizza dunque la piena e perfetta coincidenza di teoria e prassi nel senso opposto a quello hegeliano: la negazione indeterminata si fa indeterminata apertura al Nulla, la spiritualizzazione della storia si fa piena e assoluta storicità dello Spirito. Anzi, la filosofia si fa tanto militante che nell'ascoltare Heidegger in occasione del discorso di rettorato non si capisce se si debba por mano ai Presocratici di Diels o marciare con le S.A.. (14) Una 'militanza del nulla' tanto consustanziale a tutta la prestazione teorica heideggeriana da rendere vano ogni tentativo, anche benintenzionato, di separare la sostanza della filosofia di Heidegger

dall'accidente del suo impegno politico. Anche se in *La mia vita* in Germania questo testo presenta alcune pennellate ulteriormente polemiche, che nel 1940 in Giappone erano forse fuori luogo, si tratta tuttavia di un'analisi spietata: alla cocente delusione personale per aver subito il fascino intellettuale di questo filosofo, a cui del resto l'Autore riconosce di non aver pari per intensità teoretica, si aggiunge infatti la tesi della necessità del nazismo di Heidegger, il cui nichilismo reale, benché non tematizzato apertamente, lo rende omogeneo al nazismo (un'omogeneità certo non colta dagli studenti nella fase prenazista), mentre colui che apertamente teorizzò il nichilismo, cioè

Nietzsche, solo indirettamente aprì la strada al Terzo Reich.

E insomma Heidegger che porta a compimento il nichilismo all'interno di quel tradizionale estremismo tedesco che - nato da Lutero - ormai separa la Germania dalla comunità umana realizzata in Europa fino dalla civiltà di Roma, e che fa della Germania appunto il «Reich protestante», secondo l'intuizione di Dostoevskij.
(15)

3. Si presentano utili, a questo punto, alcune annotazioni sul senso complessivo delle interpretazioni che Löwith dà di Nietzsche e di Heidegger, e del loro nichilismo (mentre non è il caso di valutarne, in questa sede, la tenuta ermeneutica rispetto ad altre linee di lettura - anche alternative - nel frattempo affermatesi). Si tratta cioè di comprendere appieno l'effetto di brusca cesura, di potente discontinuità, che qui si istituisce fra lo Spirito della cultura umanistica europea - e soprattutto Hegel - e i suoi esiti nichilistici. E di chiedersi, insomma, se per Löwith la filosofia di Hegel contenesse già nelle proprie affermazioni le negazioni che l'hanno consumata, o se invece il nichilismo non sia il compimento della filosofia di Hegel, la sua realizzazione, ma anzi il suo tradimento. Per capire se il modo con cui qui è presentato il nichilismo sia, o non, l'ultima parola di Löwith al riguardo, si devono brevemente confrontare le interpretazioni che in questa sede Löwith dà di Nietzsche e di Heidegger con quanto l'Autore sostiene in altre sedi. Si vedrà così che per Löwith non si tratta tanto di un emergere del

nichilismo come novum, o, comunque sia, come discontinuità, ma al contrario proprio di pensarne la continuità, paradossale e rovesciata, rispetto alla tradizione del pensiero moderno.

3.1. L'interesse di Löwith per Nietzsche è di lunga data, e si concentra più che sul nichilismo sulla dottrina dell'eterno ritorno, a cui ha dedicato un'importante monografia; quella dottrina, per Löwith, è appunto il tentativo nietzschiano di superare il nichilismo, di andare oltre la morte di Dio. (16) Il nichilismo, insomma, come Nietzsche lo legge, secondo Löwith, non è solo il novum, ma è l'esito di una tradizione all'apparenza non nichilistica: la tradizione occidentale, sostanzialistica e fondazionistica, dei valori. E una tradizione le cui logiche, anche quando non lo vorrebbero essere, sono a un tempo soggettive e distruttive. Soggettive, perché fondate sull'assunto che la volontà è libera quando è volontà di valore, quando è valorizzazione e valutazione. Distruttive, perché questa volontà di valore è animata da un istinto di negazione (appunto, nichilistica) dell'oggettività del mondo, ed è percorsa da un'intenzione gerarchizzante e valutante, ma al tempo stesso svalutante: quando la volontà fissa un valore, infatti, al tempo stesso lo oppone a un altro valore ritenuto negativo, a un disvalore. Ora, nel nichilismo a lui contemporaneo, Nietzsche vede l'emergere finale del nichilismo della tradizione: i valori perdono la loro pretesa di assoluto - appunto, la morte di Dio -, e tutto si rivela in realtà in conflitto con tutto, ovvero, che è la stessa cosa, scambiabile con tutto. Il mercato dei valori, o il conflitto fra valori, si sostituiscono alla gerarchia dei valori: la negano ma al tempo stesso la inverano. E il soggetto diviene da parte sua il consumatore-fruttore ora di questo ora di quel valore, oppure resta scettico davanti a tutti i valori, mentre la sua volontà libera si trasforma in appetito, o in inappetenza. In ogni caso, si dimostra la fine di ciò che i valori dovrebbero e vorrebbero essere, cioè fornitori di stabilità: la volontà di valore si rivela, nel nichilismo contemporaneo, equivalente alla volontà di nulla.

La via attraverso cui Nietzsche tenta il superamento del nichilismo, appunto la dottrina dell'eterno ritorno, è caratterizzato dall'abbandono della volontà come volizione di valori, e dal

passaggio a una volontà di potenza che non è il nichilismo passivo della logica dei valori ma che è volontà di destino, accettazione volontaria della Vita, che è Nulla per il logos umano. E il tema nietzschiano dell'Ego-fatum. Superare la volontà di valore nella volontà di potenza, cioè volere l'eterno ritorno, significa per Löwith che Nietzsche prefigura un soggetto - l'oltreuomo - capace di unificare la propria volontà con l'Essere eterno del mondo che vuole se stesso; significa ipotizzare una volontà di destino in cui la Natura e la Vita si sostituiscono a Dio, e il tradizionale andar di pari passo di soggetto e di universale, di volontà e di necessità, cioè la mediazione, vien meno in un soggetto che è funzione immediata della vitalità e dei suoi gradi, più o meno intensi. In tal modo, secondo Löwith, Nietzsche tenta di uscire dall'impasse del soggettivismo cristiano-moderno e di non ricadere, al contempo, nella nozione antica della necessità cosmica. Ma c'è in questa ipotesi, per Löwith, una grave contraddizione. La dottrina dell'eterno ritorno come volontà di destino, volontà di Vita, che dovrebbe superare il nichilismo passivo, risulta in fondo, e nonostante l'esplicita volontà di Nietzsche, una rivisitazione del progetto storicistico di rendere l'eternità presente nell'attimo. In quel superamento è ancora implicito, per Löwith, un dato di soggettività irrisolto, un elemento di valorizzazione non superato: dopo la svalutazione, infatti, la prospettiva di Nietzsche resta quella della trasvalutazione di tutti i valori, che non è veramente un'uscita dalla logica dei valori. L'esito fallimentare della filosofia nietzschiana, la sua intrinseca contraddittorietà, deriva proprio dal suo aderire ancora alla logica della soggettività, dal suo darsi ancora all'interno della tradizione teologica: certo, nel momento del venir meno di questa. Il tentativo di Nietzsche fallisce, per Löwith, perché è il tentativo di pensare ancora una volta lo stare insieme di soggetto e cosmo, di volontà del sé e della Vita che vuole e muove se stessa. E proprio il nesso soggetto/Vita contiene una contraddizione che Nietzsche vede ma non supera, davanti a cui anch'egli capitola. Infatti, Nietzsche non sceglie tra la responsabilità del soggetto, da una parte, e la necessità dell'automovimento della Vita, dall'altra: due possibilità contenute

entrambe nell'ipotesi dell'Ego-fatum, ma evidentemente contraddittorie. E non sceglie perché non può scegliere; perché questa contraddizione è l'emergere dei problemi ineludibili e insuperabili, delle vere e proprie aporie, della tradizione occidentale, da cui nemmeno Nietzsche riesce a staccarsi. (17) A questo punto, è chiaro che la questione del suo essere stato battistrada involontario del Terzo Reich diventa meno banale e ovvia; e al tempo stesso il nichilismo perde un po' della propria novità e del proprio potenziale di cesura - enfatizzati in questo testo - per divenire un Nuovo che già nel Vecchio era contenuto come possibilità, o forse come necessità. E a questo punto si stempera anche l'opposizione di Löwith rispetto a Heidegger sull'eterno ritorno: che sarebbe per Löwith una figura dell'eternità, dell'estraneità ai valori, mentre per Heidegger sarebbe figura della tecnica e della volontà di potenza, il culmine della valutazione. (18) Si stempera perché, nonostante tutto, anche Löwith associa Nietzsche alla tradizione dell'Occidente, nel segno di un nichilismo reso strutturale e insuperabile dalle aporie della soggettività e della sua volontà.

3.2. Anche per ciò che riguarda Heidegger, la questione del suo nazismo in quanto compiuta evidenza del suo nichilismo - una questione qui posta aggressivamente, e che è tuttora un topos della critica recente - diventa in realtà, negli interventi successivi di Löwith, un tema se non secondario certamente derivato. (19)

E quella, in ogni caso, una questione a cui qui non si intende nemmeno tentare di dare una risposta. Basta segnalare che non è necessario essere negazionisti sul nazismo di Heidegger - che ci fu, e che macchia in ogni caso la sua persona - per notare che le tesi di Löwith sono qui più polemiche che misurate (anche se, certo, a buona ragione). E basta ipotizzare che più che a una necessità derivata dalla sua filosofia, quella sciagurata scelta di impegno politico di Heidegger sembra piuttosto poter essere ascrivibile alla presunzione e all'ingenuità del filosofo che crede di poter intervenire attivamente, come interprete e come attore protagonista, nelle svolte epocali che il tempo gli pone davanti, e nella narcisistica e compiaciuta irresponsabilità dell'intellettuale che neppure a se

stesso - e meno che mai agli altri uomini - ma solo alla necessità del Destino (o, in altri contesti teorici, della storia) crede di essere tenuto a rendere spiegazioni. Una presunzione e un'irresponsabilità che, certo, hanno anche a che fare - oltre che con alcune caratteristiche di ceto dell'accademico umanista, (20) tedesco ma non solo tedesco - con il nichilismo europeo, e che sono potenziate dal particolare statuto teorico della filosofia di Heidegger, ma che non ne sono certo un tratto esclusivo (le condivide infatti con quelle, analoghe, di troppi altri Gelehrter tedeschi), né necessario: la sua filosofia non è 'obbligata' al nazismo, anche se è ben in grado di giustificare il nazismo, o almeno di metterlo sullo stesso piano (pur rilevandone la torbida Weltanschauung) del comunismo e dell'americanismo in quanto modalità della tecnica mondiale. (21)

In realtà la questione Heidegger è ancora più complessa, per Löwith, e va al di là dell'adesione del filosofo al nazismo. Il pensiero heideggeriano, anche quello orientato all'Essere del dopoguerra, è infatti in seguito criticato da Löwith per motivi ben più radicali: come un pensiero che resta all'interno della tradizione ontoteologica, pur opponendovisi, e all'interno della tradizione della soggettività, pur distruggendola. Così, se lo sforzo di Nietzsche aveva quale prospettiva la trasvalutazione dopo la svalutazione, lo sforzo di Heidegger accenna a una sorta di nuova redenzione a opera dell'Essere che sarebbe in grado di rovesciare il proprio oblio metafisico. Ora, anche all'Essere, per Heidegger è essenziale il soggetto, che ne sia Pastore: e che l'Esserci debba prendersi cura dell'Essere conferma l'inserirsi del filosofo nell'alveo, anche se ormai rovesciato e del tutto irrazionalisticamente atteggiato, della filosofia del soggetto e della storia. (22)

E insomma, quello di Heidegger, un pensiero che, si potrebbe dire, esibisce al massimo grado quell'irrimediabile coappartenenza di logos e di violenza che è il segreto, e il peccato originale, dell'Occidente; ed è proprio per la coappartenenza fra tradizione filosofica e pensiero heideggeriano nel segno del nichilismo implicito in entrambi che è potuto accadere che Heidegger abbia salutato e favorito come rinascita dello Spirito quell'evento - il nazismo - che ne era la distruzione. Del resto, anche la decisione

(Entscheidung) tematizzata nei Beiträge rivela che Heidegger interpreta il filosofare appunto come il lasciar venire all'esistenza la struttura insanabilmente contraddittoria del reale. Se si prende in considerazione anche la produzione successiva di Löwith si fa chiaro, allora, quello che qui è invece meno esplicito: che più che di contrapposizione, il rapporto fra il nichilismo e la tradizione occidentale dello Spirito è di inclusione: i due grandi nichilisti tedeschi non vanno oltre la riproposizione rovesciata dei motivi profondi della filosofia occidentale, o meglio della sua fase cristiana e moderna. Che è quindi consegnata al proprio destino che non può non essere nichilistico. La pienezza dello Spirito hegeliano conteneva già in sé il vuoto della decisione heideggeriana.

3.3. Tuttavia, Löwith legge la modernità in guise differenziate. E una chiave per interpretare questa evidenza è forse da ritrovare nella distinzione, implicita, fra coloro che sono avvertiti del nichilismo, e che non lo asseconzano - guardando anzi con scettico distacco alla filosofia della storia e alle sue pretese, fatalmente tradite -, e coloro che invece lo promuovono e lo inseguono entusiasti. E questa distinzione che spiega qui la contrapposizione fra Spirito e Nulla, fra l'idea europea di umanità e il tradimento che ne ha consumato la Germania; e fra lo spirito europeo che coincide non con l'Essere né col Nulla ma con la critica, con la storia della tradizione, da una parte, e la occidentalizzazione solo tecnica del Giappone, dall'altra (è questo il motivo conduttore della Postfazione per il lettore giapponese). (23) E che spiega, in altri contesti, l'apprezzamento di figure come Burckhardt, cioè di pensatori in cui la critica e il disincanto non hanno esiti nichilistici né irrazionalistici. Si tratta, insomma, di una maggiore o minore adesione al «nichilismo cosmologico della soggettività moderna». (24)

Ma certo Löwith terrà sempre come dato criticamente acquisito che il passaggio dallo Spirito al Nulla - che non poteva non verificarsi, ma che può essere gestito in modo differenziato - è stato mediato dal rapporto fra Spirito e storia (dalla filosofia della storia), e dal conseguente storicismo potenzialmente irrazionalistico, in modo tanto grave e radicale che l'Autore,

proprio da questo testo in poi, giocherà contro la storia non lo Spirito di Hegel né l'Essere di Heidegger ma il concetto di Natura, in un'accezione che vuol essere vicina a quella classica (o, per certi versi, a quella della filosofia zen), infatti, del Giappone Löwith apprezzerà il rapporto non nichilistico col Nulla, e la capacità di realizzare un abbandono alla natura veramente estraneo al soggettivismo occidentale moderno. (25) Quello che preme a Löwith è che non c'è passaggio possibile dalla natura al Nulla: da una Natura, s'intende, che sia pensata in modi né vitalistici né irrazionalistici, che non sia l'altra faccia del logos, ma che sia essa stessa kosmos, portatrice di logos-, di una natura che non sia mediata da un soggetto creatore né interpretata come svolgentesi nella storia verso un destino; da una natura che contenga la morte ma che non faccia di questa l'autenticità del soggetto. Una natura antimoderna, certo, perché sottratta alla mediazione del soggetto e della storia, ma sottratta anche alle radici cristiane della modernità, alla religione che ha trasformato la natura in creatura con un gesto di inaudita e radicale violenza trapassato integralmente anche in quella secolarizzazione moderna che della tradizione cristiana realizza, con l'immanentizzazione dell'eschaton, tanto la negazione quanto l'inveramento. Natura è ciò che si sottrae alla filosofia della storia, al dispositivo teorico grazie al quale l'Europa ha costituito la propria identità di terra dello Spirito, prima, e di terra del Nulla poi. (26)

E questa drastica posizione di Löwith, qui non ancora esplicitata, a spiegare la divergenza dell'Autore rispetto ad alcuni importanti settori intellettuali dell'emigrazione ebraica negli Usa: divergenze con Leo Strauss, dal 1935 al 1946, sulla modernità (che Strauss sembra separare con una brusca cesura dalla tradizione cristiana a cui Löwith invece la riconduce, sia pure attraverso il tradimento-inveramento della secolarizzazione), e sull'altro margine dello spettro politico un vero e proprio scontro, nel 1941, con Marcuse sul tema del rapporto fra Hegel e Marx. Per Marcuse il secondo opera del primo un inveramento-superamento, mentre per Löwith Marx nega radicalmente Hegel, salvo poi essere l'esplicitazione, in negativo, dell'implicito e controllato nichilismo

del pensiero hegeliano, ponendo fra Hegel e Marx una distanza a un tempo maggiore e minore di quella che vi aveva posto Marcuse. Così, se questi in Ragione e rivoluzione poteva distinguere fra un superamento di Hegel 'cattivo' (l'irrazionalismo) e buono (il marxismo), Löwith invece eguaglia irrazionalismo e marxismo come due figure, pur diverse, di un unico destino nichilistico della moderna ragione occidentale. Da quella drastica posizione di Löwith deriva infine la forte contrapposizione a Blumenberg sulla secolarizzazione, che il secondo, centrandola sulla Selbstbehauptung, vuole sottrarre alla lettura dopo tutto continuistica del primo. (27)

3.4. La lotta contro il nichilismo porterà quindi Löwith molto lontano, a posizioni appunto drastiche ma ricche di problemi (il rapporto uomo/natura resta in gran parte irrisolto) (28) e forse non del tutto radicali, cioè orientate non a riconoscere e ad accettare il destino nichilistico del Moderno, ad accompagnare quel tramonto che dell'Europa è il destino, (29) quanto piuttosto a eluderlo, a porvi in qualche modo rimedio. Potrebbero allora sovvenire le parole aspre del suo maestro Heidegger: che Löwith non sa pensare, ma sa solo illustrare il pensiero altrui. (30) In realtà, il suo - qual è documentato qui, e nella sua produzione parallela e successiva - è un tentativo di sottrarsi proprio alla morsa teorica dei radicalismi, dell'irrazionalismo e del marxismo, senza cessare di filosofare e senza abbracciare il sionismo. Löwith ha insomma voluto continuare a essere tedesco, europeo, occidentale, senza assecondare quella filosofia della storia che, nata come autoglorificazione d'Europa, si è rovesciata nella sua distruzione.

Questo libro, infine, è un documento del tentativo di Löwith di pensare il pensabile, non l'impensabile; di trovare uno spazio per vivere umanamente senza soccombere al disumano. Del tentativo di disarmare la filosofia, di sottrarla all'abbraccio mortale con la storia e con la prassi, senza trasformarla in un sermone edificante; e di salvare la tradizione europea come tradizione critica - e già in ciò c'è l'opposizione ai dogmatismi a cui il nichilismo europeo ha condotto -, come pensiero aperto. E in questo tentativo di non essere travolti dal destino pericoloso - il nichilismo - del quale non

si può tuttavia non partecipare, e nelle esitazioni di una filosofia impegnata ma non militante, che sta il cuore teorico della prestazione scientifica di Löwith, e insieme la chiave per decifrare la sua figura intellettuale e umana.

Note

1 Postfazione di A. Löwith a K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (1986), Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 205-207.

2 K. Lowith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt* (1935), in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 123-66, partic. pp. 156 sgg.; ivi, p. 156, nota 87, notizie su *Il nichilismo europeo* e sulla sua data di composizione.

3 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1992, passim (partic. afor. 14, 19, 68, 69, 71, 152, 153, 156); nonché Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII/I, pp. 199-206.

4 K. Löwith, *Martin Heidegger, European Nihilism*, a cura di R. Wolin, trad. di G. Steiner, Columbia University Press, New York 1995, pp. 171-234.

5 Sul nazismo come nichilismo cfr. H. Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo* (1938, 1964 2), Armando, Roma 1994 2. In generale cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

6 Sulla mediazione cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, parte I.

7 Sull'estremismo teorico della Germania, che la rende più radicale e conseguente nel portare alla luce il nichilismo, cfr. Löwith, *La mia vita* cit., p. 67.

8 A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 78-79.

9 Cfr. *infra*, p. 48.

10 Cfr. *infra*, p. 52.

11 Cfr. *infra*, pp. 57 sgg.; è un brano tratto da H. Heine, *Per la storia della religione e della filosofia in Germania* (1834), in *Id.*, *La Germania*, Laterza, Bari 1972, pp. 312-16.

12 C. Schmitt, *Romanticismo politico* (1919), Giuffrè, Milano 1981; Löwith, *Il decisionismo occasionale* cit.

13 Cfr. *infra*, p. 77.

14 Cfr. *infra*, p. 69.

15 Cfr. *infra*, pp. 81 sgg.

16 K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935, 1956 2), Laterza, RomaBari 1996, p. 294.

17 *Ivi*, pp. 64, 76, 192-98; cfr. anche K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (1941), Einaudi, Torino 1971 2, pp. 298-304.

18 *Ivi*, p. 303 su Nietzsche e il nazismo, con una tesi del tutto in linea con questo testo; sulla distanza fra Löwith e Heidegger in merito alla valutazione di Nietzsche cfr. E. Nolte, *Prefazione a Löwith, Marx, Weber, Schmitt, cit.*, pp. VII-XXI, partic. p. XIX.

19 K. Löwith, *Saggi su Heidegger* (1953), Einaudi, Torino 1974 2. Sul nazismo di Heidegger cfr. la bibliografia e la relativa discussione in Galli, *Genealogia della politica* cit., cap. XV, nota 9, pp. 892-93; i testi di Heidegger, in italiano, sono in *Id.*, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (1933), *Il Melangolo*, Genova 1988, cui adde *Id.*, *Scritti politici* (1933-1966), Piemme, Casale Monferrato 1998.

20 P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger* (1988), Il Mulino, Bologna 1989.

21 M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare* (1976), Guanda, Parma 1987, partic. pp. 129-33; e le affermazioni private di ortodossia fatte da Heidegger a Löwith, a Roma (Löwith, *La mia vita* cit., pp. 85-87), potrebbero essere dovute alla reticenza del filosofo, in visita ufficiale, a confidarsi con un esiliato (senza che ciò nulla tolga alla colpa morale di Heidegger).

22 Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., partic. pp. 49-82 (*Evenienzialità, storia, ventura dell'essere*)-, O. Franceschelli, Karl

Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla, Donzelli, Roma 1997, pp. 126-28.

23 Cfr. *infra*, pp. 85 sgg.

24 K. Löwith, Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia (1936), Laterza, Roma-Bari 1991; sul «nichilismo cosmologico» cfr. Franceschelli, Karl Löwith cit., pp. 116 sgg. e 165 sgg.

25 Franceschelli, Karl Löwith cit., pp. 210-14.

26 K. Löwith, Significato e fine della storia (1949), Edizioni di Comunità, Milano 1972 3; Id., Critica dell'esistenza storica (1960), Morano, Napoli 1967; Id., Storia e fede (1956), Laterza, Roma-Bari 1985; cfr. Franceschelli, Karl Löwith cit., pp. 165 sgg.

27 K. Löwith, L. Strauss, Dialogo sulla modernità (intr. di R. Esposito), Donzelli, Roma 1994; K. Löwith, H. Marcuse, Dialogo su «Ragione e rivoluzione» (present. di O. Franceschelli), in *Micromega*. Almanacco di filosofia '97, Editrice periodici culturali, Roma 1997, pp. 223-35; sull'argomento cfr. anche C. Galli, Introduzione all'edizione italiana di H. Marcuse, Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale» (1941), Il Mulino, Bologna 1997 2, pp. 7-37, partic. pp. 31-33. Le polemiche fra H. Blumenberg e Löwith (su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* e su *Die Legitimität der Neuzeit*) stanno in «aut aut», 1987, n. 222, pp. 35 45 e 60-66.

28 M.C. Pievatolo, Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith, Esi, Napoli 1991, pp. 145 sgg.

29 M. Cacciari, Geo-filosofia dell'Europa, Adelphi, Milano 1994.

30 Il giudizio di Heidegger, tratto da una lettera del 1954, è citato da G. Moretto, Introduzione a Caracciolo, Karl Löwith, cit., pp. 7-18, partic. p. 12.

Avvertenza

Il saggio di Löwith comparve la prima volta in traduzione giapponese a opera di Jisaburoh Shibata con il titolo Yohroppano Nihilizuma, in «Shisoh», n. 220 (settembre 1940), pp. 1-25; n. 221 (ottobre 1940), pp. 137-60; n. 222 (novembre 1940), pp. 1-39. La prima edizione in lingua tedesca figura invece con il titolo Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges in Karl Löwith, Sämtliche Schriften, Metzler- Poeschel, Stuttgart 1983, vol. II, pp. 475-540. Ovunque possibile il traduttore della presente edizione ha provveduto a integrare le note esistenti, anche aggiungendone di nuove se necessario, con i rimandi puntuali alle traduzioni in italiano dei testi citati. Ciò è segnalato dall'impiego delle parentesi quadre, senza indicazioni ulteriori.

Parte prima

Capitolo primo

L'UNITÀ EUROPEA E LA SUA DISSOLUZIONE

L'Europa è un concetto che non ha la propria origine in se stesso, ma nella sua costitutiva opposizione all'Asia. I Greci hanno probabilmente ripreso dai Fenici la distinzione tra Europa e Asia, e sui monumenti assiri è stata rinvenuta la coppia concettuale: «ereb» - il paese dell'oscurità o del sole calante - e «asu» - il paese del sole nascente. Secondo la sua origine, e finché resta fedele a se stessa, l'Europa è dunque una potenza politicamente e spiritualmente antiasiatica. La parola tedesca Abetidland ne rende pienamente il senso. Essa indica infatti, in contrapposizione a Morgenland, un movimento verso la fine, che comincia in Oriente, ma che si compie in Occidente. «La storia del mondo va da oriente a occidente: l'Europa è infatti assolutamente la fine della storia del mondo, così come l'Asia ne è il principio [...]. Qui nasce il sole esteriore, fisico, che tramonta a occidente: ma qui nasce anche il sole interiore dell'autocoscienza, che diffonde un più alto splendore», (1) ossia lo splendore dello spirito assolutamente libero e quindi critico, di cui l'Oriente non ha finora conosciuto pericoli e grandezze. Hegel afferma che all'epoca della giovinezza dell'Europa le individualità più belle e più libere sono state quelle di due giovani: Achille e Alessandro Magno. «Achille, quale personaggio principale della spedizione nazionale contro Troia [...] e Alessandro, che imitandolo si pone alla testa dei Greci e compie la vendetta giurata contro l'Asia». (2) All'impresa giovanile di Alessandro seguì quella matura di Cesare, che con la conquista della Gallia rese accessibile il centro dell'Europa. I suoi successori fondarono l'Impero romano, che da allora costituì il terreno storico

su cui andò affermandosi l'Europa. L'eredità di Roma fu raccolta dalla Chiesa cattolico-romana e dal Sacro Impero romano-germanico, che si concluse ufficialmente soltanto nel 1806. La prima decisiva rottura dell'unità spirituale europea si verificò tuttavia già molto tempo prima, con la protesta tedesca di Lutero contro l'autorità universale del papato romano. Essa mise in dubbio, sia dal punto di vista religioso sia da quello politico, l'unità spirituale dell'Europa realizzata dalla Chiesa una e universale, ossia dalla Chiesa cattolica e dalla sua tradizione romana. La Cristianità ovvero l'Europa, che nel 1799 Novalis ancora celebrava, non corrispondeva più, a partire dalla Riforma, a una realtà effettiva, ma - come la Grecità di Hölderlin - era soltanto espressione di una nostalgia che nasce dall'assenza. L'unità dell'Europa, che anche come unità spezzata continua tuttavia a distinguere e a separare la fisionomia e il comportamento dell'europeo da quello di tutti gli altri popoli, non è determinata né in senso geografico né in senso razziale; non dal «sangue» né dal «suolo». Infatti, dal punto di vista geografico l'Europa è priva di un confine naturale preciso, e trapassa senza soluzione di continuità in Russia e in Asia; in ciò è diversa dall'America, che, pur essendo un continente indipendente, dal punto di vista culturale e linguistico è più europea dell'Europa balcanica e nord-orientale, abitata da popolazioni slave e per metà asiatiche. Inoltre, la stirpe occidentale di razza bianca è diffusa molto al di là dei confini europei, mentre d'altro canto razze extraeuropee penetrano profondamente dentro l'Europa. (3) Il nucleo della sua unità non va dunque assolutamente inteso in senso materiale; esso rimanda invece a un comune modo di sentire, di volere e di pensare sviluppatosi nel corso della storia europea, e a una determinata modalità di concepire e di dare forma a se stessi e al mondo. L'Europa: questo è lo spirito europeo e il suo comune custode. Anche la Grecia, nonostante la rivalità tra le sue città, con la Lega anfizionica si pose a comune difesa del tempio di Delfi; nello stesso modo si comportò l'Impero romano nei confronti di Ellade e di Roma, e così fece anche l'imperatore nel Medioevo con l'Occidente cristiano. Le lotte politiche del periodo del Rinascimento avevano la loro comune base spirituale nella

rinascita e nel culto dell'eredità greca e latina; e l'umanesimo tedesco di Herder e di Humboldt, di Schiller e di Goethe, a cui non corrispondeva alcuna formazione politica, visse e si sviluppò nell'ambito della comune fede in un unico spirito dell'umanità europea. Dopo la dissoluzione della tradizione ecclesiastica, la voce letteraria in cui si espresse la comune difesa dell'unità dello spirito europeo furono gli scambi e gli epistolari tra gli spiriti migliori dell'epoca (Erasmus, Leibniz, Voltaire, Diderot), che superarono i confini di tutte le nazioni, e che sostituirono la più antica unità della cultura ecclesiastica su base classica. L'ultimo avvenimento di portata autenticamente europea fu la Rivoluzione francese, e il tentativo di Napoleone di unificare dal punto di vista politico e giuridico gli Stati e i popoli europei. La reazione contro la violenza napoleonica nei confronti di molte nazioni, con il Congresso di Vienna e con la Santa Alleanza produsse il «concerto europeo», che in seguito, nella versione inglese del balance of power o dell'«equilibrio europeo», salvò ancora in momenti diversi il destino dell'Europa. Fu questa l'ultima, la più debole e la più problematica forma di unità europea, poiché mancò a un tale compromesso tra interessi nazionali contrapposti ogni comunanza di idee, di leggi e di governo. L'Europa del XIX secolo non viveva più nella fede in una vera e propria missione; essa si limitò a diffondere ovunque le sue merci e la sua civilizzazione tecnico-scientifica. Contro questa Europa delle imprese capitalistiche e imperialistiche, la cui moralità era priva di legge e il cui spirito era privo di una meta, nel secolo scorso si levò per la prima volta la critica dei popoli extraeuropei, che colpì l'Europa nei suoi fondamenti più riposti. L'Occidente cominciò a vedersi riflesso nello specchio critico della Russia (Kireevskij, Dostoevskij e Tolstoj) e della Cina (Ku-hung-ming), (4) dopo che già Voltaire aveva fatto esplodere l'orizzonte chiuso dell'Occidente cristiano includendovi l'Oriente (Confucio). (5) E pure, la stessa Europa aveva già prodotto la propria autocritica, che supera per radicalità, sincerità, serietà e ostinazione quella degli stranieri. Un fenomeno estremo di questa autocritica è il trasferimento di alcuni Europei in Asia, il loro tradimento spirituale dell'Europa, e il loro amore non

corrisposto per un Oriente che cominciava già a diventare succubo del progresso. Uno di tali casi estremi fu quello di Lafcadio Hearn, che tentò «to cross the concession line» tra le due culture e le due razze. (6)

La guerra europea del 1914-18 non ha segnato la fine dell'autocritica, bensì quella dell'atmosfera da fin de siècle, poiché non ha rappresentato soltanto la fine di un secolo, ma di un'intera epoca. In mezzo alla miseria e alla distruzione generali, essa suscitò negli spiriti migliori la speranza che proprio da quella comune rovina potesse sorgere un nuovo bene comune: un nuovo ordine dell'Europa che facesse rinascere il suo concetto ormai privo di senso; sebbene all'inizio soltanto in individui isolati, che come una silenziosa comunità formano la coscienza dell'Europa. (7) Tra i filosofi tedeschi è stato Scheler quello che ha posto con maggiore chiarezza la questione del senso della prima guerra europea, affermando che una tale guerra o segnava l'inizio della rinascita europea o l'inizio della sua fine, perché una terza possibilità non c'era. Le sue riflessioni sulla solidarietà europea si concludono tuttavia con la pessimistica constatazione che tutti i portatori della civiltà europea avevano completamente fallito, comprese le Chiese. «Il fallimento di tutto quel patrimonio comune di norme morali e di criteri per la valutazione degli eventi spaventosi nell'ambito morale, che questa guerra ha portato con sé, non sembra essere più superabile. Che l'Europa non possieda più un'autorità sovranazionale universalmente riconosciuta è un fatto - oltre il deplorabile superamento di tutti i limiti del diritto internazionale - il cui significato non era mai emerso, sin dai tempi del declino del papato medioevale - quale ultima forma di una simile autorità onorata universalmente -, con una chiarezza così terribilmente viva nella storia dell'Europa occidentale come durante questa guerra. Ma con questo sta alla pari un altro fatto: come si è rivelata effimera, mutevole e nulla la pretesa della cosiddetta scienza priva di presupposti [...] di sostituire un'autorità spirituale di quel genere, che operava con il concorso del suo prestigio morale e della sua tradizione santificata a livello europeo [...]. Tutte le testimonianze e i numerosi epistolari dei dotti delle diverse nazioni europee sulla

guerra e sulla sua conduzione rivelano un basso livello intellettuale e morale, un ammuffimento del giudizio, una visione di tutte le cose condizionata dall'eccitazione delle masse, nutrita da una stampa che in parte ricorre certamente alla menzogna, in parte nega però semplicemente la verità, e che raggiunge il grottesco con la totale incapacità di garantire anche soltanto i principi generalmente riconosciuti nello scambio intellettuale dell'Europa occidentale».

(8) La guerra ha mostrato - continua Scheler - «che in questo momento in Europa non c'è più alcun uomo, alcuna posizione, alcuna autorità che per la sua intima dignità e il suo prestigio morale sia esente dal pericolo della parzialità, e che in pari tempo goda di quel tanto di comune rispetto e di comune riconoscimento da far risuonare la sua voce oltre i vincoli nazionali dello spirito, fino nel cuore dell'Europa. Questo è lo spettacolo dell'epoca: ogni apparenza è dubbia, su ciascuno domina un numero illimitato di opinioni contrapposte, e soltanto la massa e la violenza hanno ancora qualche importanza».

(9) In che misura un uomo così lungimirante come Scheler, che ebbe il coraggio nel mezzo della guerra tedesca di parlare apertamente delle Cause dell'odio contro i Tedeschi (1917), fosse soggetto all'eccitazione di massa prodotta dalla guerra, emerge alla fine del suo libro *Tavola categoriale del pensiero inglese*, in cui egli analizza l'ipocrisia inglese - il cant - con un'ostilità tuttora difficile da superare. Soltanto il crollo della Germania lo ha indotto a rivedere le sue tesi, e a rivolgersi per la «ricostruzione culturale dell'Europa» (10) alla tradizione cristiana quale patrimonio comune dei popoli europei, facendosi interprete di un pacifismo cristiano molto distante dal Genio della guerra. Ora Scheler pensa, in radicale opposizione ai pangermanisti che pretendevano di porre la Germania über alles e di annettersi il più possibile degli altri Stati, che la colpa comune della guerra europea debba essere espiata soltanto con un pentimento, una riflessione e uno sforzo altrettanto comuni. Un «livellamento» delle differenze europee e un ulteriore livellamento tra lo spirito occidentale, il cristianesimo orientale della Russia e la saggezza orientale, avrebbero sanato le ferite della guerra, il cui senso ultimo sarebbe stato quello di far esplodere una malattia già da lungo tempo

presente. Gli avvenimenti storici del dopoguerra¹¹ hanno però negato ogni possibilità di successo a tutti i tentativi di ristabilire i legami spirituali e politici dell'Europa, e hanno dimostrato il carattere illusorio di ogni rapporto e di ogni livellamento. L'Europa non aveva affatto conquistato con la sua guerra civile una nuova unità; essa, al contrario, aveva perso la sua guerra con Wilson e con Lenin. Si trovò da allora in sospeso tra l'America e la Russia, (12) e dovette nuovamente richiedere la loro assistenza economica e politica per poter combattere al proprio interno. Lo stesso Clemenceau, il vincitore politico dell'ultima guerra, non poté esimersi dal riconoscere che nel suo stesso trionfo era racchiusa una miseria (Grandezza e miseria di una vittoria), mentre la Germania si ritenne «invitta sul campo», e parlò di vittoria «rinviata». L'effettiva sconfitta poté infatti attenuare soltanto temporaneamente la consapevolezza della propria forza, conquistata in quattro anni di battaglie, e il tragico risultato del trattato di pace e della Società delle Nazioni non fu il disarmo, ma la «mobilitazione totale». Vincere in futuro la guerra persa in passato divenne il facile slogan dei Tedeschi per giustificare la prosecuzione di una guerra che era terminata nel 1918 soltanto in apparenza, perché conclusasi in modo insensato. Su di essa si levano le dure e profetiche parole di un poeta tedesco: «Non conviene gioire: non ci sarà alcun trionfo. - Solo tante decadenze senza dignità [...]. L'antico dio delle battaglie non c'è più. - Mondi malati bramano la fine». (13) In realtà, la vera sconfitta era l'Europa intera.

Anche l'attuale lotta tra la Germania e l'Inghilterra, il cui antagonismo aveva portato anche prima del 1914 più volte dinanzi all'abisso, (14) è una lotta per l'Europa che si ritorce contro di essa, poiché, indipendentemente da chi sarà il vincitore di questa guerra, la vecchia Europa non risorgerà più. Entrambi i contendenti che ora si fronteggiano pensano di stare dalla parte dello spirito comune e dell'ordine dell'unica Europa, mentre in realtà essi rappresentano una potenza extraeuropea e antieuropea-. l'Inghilterra con la sua volontà di conservare l'esistente, e la Germania con la sua volontà di rivoluzione. In Germania, l'Inghilterra veniva considerata già

durante l'ultima guerra come il principale nemico di una nuova configurazione politica dell'Europa, poiché il tradizionale principio della sua politica si fonda sulla sua natura insulare, e sulla connessa pretesa al dominio su tutti i mari: aspetti che si oppongono entrambi all'inserimento in un'alleanza continentale di Stati. «Finché l'Inghilterra conserva la sua supremazia sui mari, per tutto quel tempo il destino di ogni singolo Stato europeo, o meglio [...] tutta l'Europa occidentale dovrà presentarsi all'esterno, nel suo calcolo politico mondiale, non diversamente da ogni altro Stato extraeuropeo. Proprio per tutto quel tempo l'Inghilterra vivrà in sé l'acuta contraddizione di rappresentare, al contempo, una componente culturale e un outsider politico della società degli Stati europei. Finché l'Inghilterra dominerà a tal punto in tutti i possibili angoli del mondo, e sarà molto più coinvolta rispetto a tutti gli altri Stati europei, non potrà mai e poi mai conservare i più sacri beni dell'Europa. Per i suoi interessi mondiali [...] essa deve mantenere bloccati tutti [...] gli Stati europei allo stadio di quella forma anarchica di politica mondiale che è la radice ultima anche di questa guerra. Solo se l'Inghilterra verrà limitata nelle sue pretese mondiali, al punto da non poter prendere più alcuna decisione di portata mondiale senza prima aver ottenuto il consenso delle potenze europee, la sua posizione di outsider potrà mutarsi in quella di membro della società degli Stati europei. Il principio del "contrappeso", che da più di un secolo considera il cant dell'Inghilterra [...] come garanzia di tranquillità e di pace in Europa, in realtà è alla lunga un principio assolutamente mortale per il destino dell'Europa [...]. Non siamo noi a voler escludere l'Inghilterra dall'unità dell'Europa, ma è essa stessa che con i suoi metodi politici si autoesclude dalla sua politica; e dobbiamo essere noi a costringerla, per la salvezza dell'intera Europa, a porsi anche politicamente dal punto di vista del "buon Europeo", invece di atteggiarsi imperialisticamente a potenza mondiale sovraeuropea, che fa i conti con l'Europa soltanto come con un fattore tra gli altri del suo grande calcolo economico-politico mondiale. Che questa costrizione abbia successo è nell'interesse comune di tutti gli Stati continentali europei». (15)

Bisogna riconoscere d'altronde che anche la Germania si allontana sempre di più e sempre più decisamente dalla vecchia Europa custodita nell'eredità romano-cristiana. L'ideologia tedesca negli scritti di A. Rosenberg, di A. Baeumler e di H. Heyse - solo per fare qualche nome - rappresenta infatti un deciso rifiuto della tradizione europea nel suo complesso, mascherato in quanto tale solo dal fatto che esso oppone a Roma e al cristianesimo una Grecità interpretata «nordicamente». E. Jünger ha invece espresso con la consueta ironia e con cinica franchezza il senso antieuropeo della guerra tedesca: «Abbiamo dichiarato guerra all'Europa; come buoni Europei, d'accordo con gli altri, schierati attorno a una roulette, che ha un solo colore: quello dello zero che in ogni caso fa vincere il banco. Noi Tedeschi non abbiamo dato all'Europa alcuna possibilità di perdere. Poiché tuttavia non le abbiamo dato alcuna possibilità di perdere, non le abbiamo nemmeno dato, in senso proprio, nulla da vincere; abbiamo giocato contro il banco con il suo stesso capitale. Perciò il risultato è stata la simultanea inflazione e consunzione dell'Europeo [...]. Divertimento selvaggio nello scoprire che la nostra posta consisteva soltanto di gettoni, che le più consistenti riserve non erano ancora state mobilitate, non erano ancora in campo [...]. A fatica ci eravamo armati fino ai denti, e ancor più a fatica fino al più profondo dell'animo, fino alle midolla. Non avevamo ancora imparato a parlare la nostra lingua originaria - per riuscirvi dovremmo innanzitutto andare a scuola da noi stessi. Perciò siamo stati costretti a dare alla discussione un significato ipotetico, più superficiale: nella misura in cui l'Europa è una mera ipotesi di lavoro, nei suoi spazi si tratta, nel modo più dignitoso possibile, di [...] passare l'inverno, di trasformarsi in crisalide. Per la nostra generazione è ancora necessario prendere sul serio tale ipotesi, o averla una volta presa sul serio; qui e ora essa rappresenta ancora una via per penetrare nella realtà tedesca, eppure non lo è già più; è un penultimo mallo che deve essere schiacciato. L'Europeo come "grande moda", come il volterrisimo di Federico II. [...] Dobbiamo imparare a vedere l'Europa non come una categoria, ma come una peculiare opportunità per i Tedeschi. Alla fine, gli Ebrei, a parte noi, sono gli unici Europei sospetti. [...]

Visto dal di fuori: non ci si fida di noi. Si nutre il sospetto di segrete esercitazioni d'armi, di avanzate notturne, di tempranti manovre tra le truppe, distinte soltanto da fasce di vario colore. Queste parate di umanità incolonnata, questi piccoli giornalisti e cattivi romanzieri - con tutto che sono andati a scuola dall'arcitedesco Nietzsche -, tutto ciò, meno il che cosa del come, rivela una intima secrezione di ciò che è autenticamente militare. Non è un buon presentimento: un foetor germanicus in cui sembra svanire il presagio di futuri, caotici, campi di battaglia. Da ciò derivano anche i tentativi degli uomini di accordare maggiore umanità a qualsiasi Boscimano che a noi; da ciò deriva anche - in ciò siamo Europei - la nostra sempre rinnovata vergogna dinanzi a noi stessi. E soprattutto: nessuna pietà per noi! Questo è un buon punto di partenza. Questo prendere la misura sul segreto metro originario della civiltà, custodito a Parigi: que-

sto significa per noi perdere fino alla fine la guerra persa; significa la conseguente realizzazione di un atto nichilistico fino al suo esito necessario. Noi marciamo da lungo tempo verso un magico punto zero, da cui si allontanerà solo colui che potrà disporre di altre, più invisibili fonti di energia. La nostra speranza è legata a ciò che resta, poiché ciò che resta non può essere misurato su ciò che è Europeo, ma è misura a se stesso». (16) «Quanto più prussiano o bolscevico, tanto meglio»: è questo il motto di una simile mentalità estatica, per la quale l'Europa è una peculiare opportunità per i Tedeschi. Da questo punto di vista bisogna anche valutare il patto tra la Germania e la Russia, che Rauschning aveva già previsto tre anni fa. (17) E questo è stato sessant'anni fa anche il giudizio di Dostoevskij: «In ogni caso una cosa è chiara: la Germania ha bisogno di noi molto più di quanto crediamo [...]. L'idea di una Germania riunita è grande e superba, e sprofonda nei secoli. E pure, che cosa vuole dividere con noi la Germania? L'intera umanità occidentale è il suo oggetto, tutta la parte occidentale dell'Europa ha preso la sua decisione: al posto dell'idea romana e neolatina, qui deve assumere la guida l'idea germanica. A noi tuttavia, alla Russia, lascia l'Oriente. Si è disposto che due grandi popoli, noi e loro, cambino il volto del mondo intero. Questa non è

un'invenzione della fantasia umana; non è l'umana ambizione che si immagina ciò: così si interpreta il mondo stesso». (18) Germania e Russia insieme: esse rivoluzionano politicamente, economicamente e spiritualmente la configurazione storica del continente euroasiatico.

Note

1 G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, vol. IX, p. 102 [Lezioni sulla filosofia della storia, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 273].

2 Ivi, p. 232 [Ivi, vol. III, p. 6].

3 Cfr. M. Scheler, *Der Genius des Krieges*, 1915, pp. 285 sgg.

4 Ku-hung-ming, *Chinas Verteidigung gegen die Ideen Europas*, 1911.

5 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1757; su cui si veda l'articolo di W. Kaegi sulla rivista «Corona», 1937/1938, n. 1.

6 Hearn divenne critico nei confronti del Giappone soltanto nel suo ultimo libro *Japan, an interpretation*, 1904. Cfr. inoltre *More Letters from B.H. Chamberlain to L. Hearn*, Tokyo 1937, pp. 135 e 142.

7 Un bel documento di questo stato d'animo europeo sono le Lettere di Rilke dal 1914 al 1926, e i saggi di H. von Hofmannstahl, *Die Beraürung der Sphären*, 1931.

8 Scheler, *Der Genius des Krieges*, cit., pp. 317 sgg.

9 Ivi, p. 323.

10 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, vol. 1, 1923, pp. 204 sgg.

11 Indichiamo questo periodo con la caratteristica parola di 'dopoguerra' perché costituisce in realtà una fase ulteriore della guerra.

12 Si veda a tal proposito E. Rosenstock, *Die europäischen Revolutionen*, Jena 1931.

13 S. George, *Der Krieg*, 1916.

14 Cfr. B. Croce, *Geschichte Europas. im 19 Jahrhundert*, Kap. 10 [*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932, cap. X].

15 Scheler, *Der Genius der Krieger*, cit., pp. 311 sgg. 14

16 E. Jünger, *Das abenteuerliche Herz*, Berlin 1929, pp. 129 sgg. [La traduzione italiana esistente del *Cuore avventuroso* di Jünger, a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano 1986, è condotta sulla seconda edizione del 1938, revisionata da Jünger nel 1950, e non contiene il brano qui citato da Löwith, che appare invece nella prima edizione del 1929].

17 H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*, Zürich 1938 [*La rivoluzione del nichilismo*, Armando, Roma 1994 2].

18 F. Dostoevskij, *Politische Schriften*, München 1917, p. 489.

Capitolo secondo

LA FINE DELLA VECCHIA EUROPA

La distruzione dell'unità religiosa e morale dell'Occidente cristiano ha avuto inizio con la Riforma tedesca, quella della sua tradizione politica con la Rivoluzione francese, la cui prosecuzione è la Rivoluzione russa, poiché il bolscevismo è a casa propria nell'Europa occidentale con i giacobini, e gli eventi del 1789, del 1848 e del 1917 appartengono a un unico movimento storico. «Noi viviamo, nell'Europa centrale, sous l'oeil des Russes. Da un secolo la loro osservazione psicologica indaga i nostri grandi principi e le nostre istituzioni; la loro vitalità è abbastanza forte da potersi impadronire, come di armi, delle nostre conoscenze e della nostra tecnica; il loro coraggio nei confronti del razionalismo e del suo opposto, la loro forza nei confronti dell'ortodossia nel bene e nel male sono travolgenti. Essi hanno realizzato quella fusione fra socialismo e slavismo che Donoso Cortés aveva profetizzato, già nel 1848, come l'avvenimento decisivo del secolo seguente [...]. I Russi hanno appreso a memoria l'Ottocento europeo, ne hanno colto l'essenza, e hanno tratto le conseguenze estreme dalle sue premesse culturali. Si vive sempre sotto lo sguardo del fratello più radicale che ci costringe a portare fino alla fine la conclusione pratica. Prescindendo del tutto da prognosi di politica interna o estera è possibile certo affermare che in terra russa si è fatto sul serio con l'antireligione del tecnicismo, e che là è nato uno Stato il più statale, e il più intensamente statale, di qualsiasi altro Stato del principe più assoluto [...]. Tutto ciò come situazione può essere compreso solo in base allo sviluppo europeo degli ultimi secoli; esso infatti completa e supera idee specificamente europee, e

mostra in una dimensione enorme il nocciolo della storia moderna dell'Europa». (1) Carlyle definì la Rivoluzione francese il «terzo atto della storia del mondo», poiché, in rapporto a essa, l'intera storia europea a partire dall'inizio dell'era cristiana gli appariva come un'unica epoca, come il secondo atto, dopo il primo rappresentato dall'Antichità. Egli pensava che l'umanità europea fosse sottoposta a una sollevazione anarchica, e che ci stessero dinanzi ancora parecchi secoli «di basse agitazioni» prima che il Vecchio fosse bruciato completamente, e si potesse formare il Nuovo. Bonald e Maistre in Francia, Burke in Inghilterra e Gentz in Germania hanno espresso anch'essi nei loro scritti controrivoluzionari, ciascuno a modo proprio, la convinzione che l'Europa si trovasse a un punto critico di svolta. Napoleone - affermano - voleva superare l'abisso che questa rivoluzione aveva spalancato; il suo grande tentativo è fallito, e la rivoluzione di luglio del 1830 ha mostrato che la Restaurazione, affermata nel frattempo con successo, era solo un intermezzo, e che l'Europa, a partire dal 1789, si trovava in un'epoca di rivoluzioni che non si era ancora conclusa. Lo storico tedesco Niebuhr nel 1830 vide dinanzi a sé l'irrompere di una distruzione simile a quella che il mondo aveva conosciuto intorno al III secolo: annientamento del benessere, della libertà, della cultura e della scienza. Goethe gli diede ragione quando profetizzò una futura barbarie, affermando che essa era addirittura già presente, e che «noi ci siamo già dentro». In un colloquio del 1829 sulla condizione dell'Europa, egli dichiarò che il XIX secolo non era semplicemente la prosecuzione del precedente, ma l'inizio di una nuova era. Egli vide avvicinarsi un'epoca in cui Dio non avrebbe ricavato più alcuna gioia dal mondo, e in cui tutto sarebbe stato disperso per una rinnovata creazione. Pensava che il terreno della società borghese e della sua socievolezza fosse oramai distrutto, e considerava gli scritti di Saint-Simon come il brillante progetto di un annientamento radicale dell'ordine esistente. Valutava ciò che gli veniva dalla Francia nel campo della letteratura moderna come «letteratura della disperazione», che presentava al lettore quanto è contrario a tutto ciò che si dovrebbe esporre all'uomo per la sua salvezza. «Il suo compito satanico

consiste nello spingere all'assurdo il brutto, l'orribile, il crudele, ciò che non vale nulla, con tutta la loro parentela di perversità». Tutto è ora ultra, e tutto «trascende», nel pensiero come nell'azione: «Nessuno conosce più se stesso, nessuno comprende l'elemento in cui si muove e agisce, nessuno si rende conto della materia che va elaborando. Non è il caso di parlare di una pura semplicità, e viceversa si vedono sin troppe scempiaggini. I giovani vengono eccitati troppo presto, e poi trascinati nel vortice del tempo. Ciò che il mondo ammira, e ciò a cui ciascuno tende sono la ricchezza e la velocità. Ferrovie, posta celere, piroscafi e tutte le possibili facilitazioni nelle comunicazioni sono ciò di cui il mondo colto va in cerca, per darsi un'istruzione sbagliata, e permanere così nella mediocrità.

E anche questo è il risultato di ciò che è generale: il generalizzarsi di una cultura mediocre. E questo propriamente il secolo delle teste abili, degli uomini faciloni, pratici, che, forniti di una certa abilità, si sentono superiori alla massa, anche se non sono particolarmente dotati. [...]. Noi saremo, forse con pochi altri, gli ultimi di un'epoca che non tornerà tanto presto» (Lettera a Zelter, 1825).

La stessa consapevolezza epocale era diffusa tra i giovani hegeliani e tra i giovani tedeschi. Nel 1830 Feuerbach scrive nell'introduzione ai suoi Pensieri sulla morte e sull'immortalità: «Colui che comprende la lingua in cui parla lo spirito della storia del mondo non può evitare di sapere che il nostro presente è la chiave di volta di un'intera epoca della storia dell'umanità, e proprio per questo è il punto di partenza di una nuova vita». (2) Immermann pensava che la rivoluzione del 1830 non potesse essere spiegata sulla base di una necessità fisica, ma soltanto sulla base di un impulso spirituale, simile a un movimento religioso, per quanto in tal caso lo spunto non fosse la religione, ma la politica. Metternich prevede il caos, e attraverso la sua azione politica volle differirne, per quanto possibile, lo scoppio. Al Congresso di Vienna il vecchio complesso degli Stati aveva vinto ancora una volta sui prodromi di una nuova epoca, ma Metternich non si faceva illusioni sull'effetto semplicemente dilatorio del suo successo: «Il

mio più segreto pensiero è che la vecchia Europa sia al principio della sua fine. Deciso a perire insieme a essa, saprò compiere il mio dovere. D'altro canto la nuova Europa è ancora in divenire; tra la fine e il principio vi sarà un caos». J. Burckhardt (3) nel 1846 si allontanò decisamente dal radicalismo politico dei suoi amici di gioventù, e si concentrò di lì in avanti sulla cultura della «vecchia Europa»: «all'in- dietro, rivolto alla salvezza della cultura dei tempi antichi, e in avanti, rivolto alla gioiosa e instancabile difesa dello spirito, in un tempo che altrimenti sarebbe totalmente sottomesso alla materia». Un autentico organismo sociale - egli afferma - non può più comunque trovare posto in questa Europa che sta invecchiando, da quando tutto è in movimento in virtù dell'illimitata volontà di mutamento e di progresso, il cui ottimismo Burckhardt bollò come «scellerato». Poiché non c'è più nulla di stabile e tutto è provvisorio, lo Stato deve tendere ora alla completa unità e alla disponibilità di tutte le forze. Lo Stato nazionale di potenza del XIX secolo nasce da una «centralizzazione priva di diritto», secondo il modello del dispotismo statale dell'epoca del Terrore, durante la Rivoluzione francese. Nella misura in cui il diritto santificato religiosamente sparisce dalla sensibilità dei governi e dei popoli, il diritto profano dello Stato diventa molto più potente, e al posto delle dinastie dominano ora le «capacità straordinarie», i singoli capi e gli usurpatori appoggiati dalla massa, i quali poi vengono acclamati, di volta in volta, come «salvatori». Nella totale perdita di consapevolezza del diritto pubblico e internazionale, i popoli e i governi concordano sulla necessità di essere a tutti i costi i più potenti possibile. La conseguenza di una tale condizione è un incremento smisurato della potenza militare degli Stati e del debito pubblico per sostenerla, che ora si affermano come necessità nazionali. Lo Stato ha imparato dagli industriali a sfruttare il credito, e lo fa con l'ostinazione di chi sa che la nazione non può farlo fallire: «Ora lo Stato se ne sta lì, accanto a tutti i truffatori, come supremo capo-truffatore». La popolazione straniera viene oppressa dallo Stato e, da quando non esiste più una ecumene europea, si abusa del fattore nazionale come dell'unico elemento di coesione. La coscienza

dell'unità nazionale nel momento decisivo si rivela superiore anche a tutti i problemi sociali, e in modo particolare al senso di una comune cultura europea. Uno sconfinato spirito acquisitivo procede mano nella mano con lo spirito di potenza-, lo Stato diventa un grande industriale e una forma di dispotismo militare.

Ciò che incombe sull'Europa è una sorta di epoca imperiale romana, al cui orizzonte si stagliano grandi guerre tra popoli. Lo Stato otterrà nuovamente sul terreno del livellamento democratico un potere assoluto che imporrà alle masse di «tenere chiuso il becco». È vero che non si sono più date pure questioni di diritto, da quando la storia ha avuto a che fare con movimenti di interi popoli, ma stavolta nel mondo è «come se non vi fosse più assolutamente alcun diritto né alcuna questione da discutere». Questo dispotismo non sarà più esercitato da dinastie in grado di provare compassione, ma da comandi militari che «possono dominare in modo assolutamente brutale», senza considerazione per il diritto, per il benessere materiale, per la sovranità popolare e, soprattutto, senza alcuna considerazione per la scienza. È possibile che essi si spingeranno ancora più in là, fino a sottomettere il mondo europeo a un nuovo assolutismo. La tenaglia entro la quale si verrà a trovare la cosiddetta cultura è costituita, a partire dal 1840, verso il basso dal quarto stato, e verso l'alto dal militarismo. La fine ultima potrebbe allora essere un nuovo Impero romano, preceduto da molte Assirie, Medie e Persie. Terribles simplificateurs giungeranno nella vecchia Europa, e il modello della vita nel suo complesso sarà rappresentato ancor più di adesso dalla funzionalità dell'esercito perfettamente sviluppata, fino nei minimi particolari. Agli operai capiterà la sorte più inattesa: «Una determinata e misurata dose di miseria con possibilità di promozione, e tutti i giorni in uniforme a cominciare e a finire al rullo del tamburo: questo è ciò che logicamente dovrebbe accadere» (Lettera a Preen, 1871). Non è nemmeno immaginabile che un tale corso delle cose si arresti, e in Germania il potere sovrano vestirà forse per primo la sua toga virilis.

Considerazioni simili si trovano negli scritti del giovane-hegeliano di sinistra B. Bauer. Nel suo libro apparso nel 1853 La

Russia e il germanesimo egli descrive la situazione culturale e politica in questi termini: «Quante cose che sono state care agli uomini di cultura essi dovranno gettare a mare come "lusso" dello spirito! e come sarà stranamente diversa da come siamo noi la nuova razza [...]. "Sistema i tuoi affari": questa è la cosa più saggia che noi tutti possiamo fare in tutta l'Europa centrale. Sarà diverso da come è stato».

Le idee filosofiche e politiche di Kant si trovavano ancora all'interno dei confini segnati dalla Rivoluzione francese, in cui egli vedeva la suprema garanzia della tendenza morale dell'umanità verso il progresso, e sulla base della cui esperienza determina anche il compito della storia. Fichte ha stimolato l'orgoglio dei Tedeschi, rappresentandoli come l'originario popolo creativo, e facendo dipendere dalla loro autoaffermazione la rinascita anche del resto dell'umanità. Il compimento del sapere in Hegel, inteso come ricordo di tutta la storia passata, rappresenta una fine. Egli ha escluso infatti dal suo sistema la possibilità di una rottura con tutta la cultura precedente, e non si è posta la questione di una nuova epoca: «Tutti questi filosofi tedeschi, che diedero l'espressione più alta e più pura alle idee della loro nazione, pensavano solo all'Occidente - per essi l'Oriente non esisteva ancora - per essi non esisteva ancora un rapporto tra il mondo germanico e la Russia. E pure, già ai tempi di Kant, Caterina aveva affermato sul continente una dittatura che per la forza, l'influenza, e il significato storico superava di gran lunga quelle di Carlo V di Spagna e di Luigi XIV di Francia». (4) La questione attuale «è, se il mondo germanico sopravvivrà al tramonto dell'antica civiltà - e niente di più certo di questo tramonto -, o se la nazione russa, da sola, imprimerà il corso alla nuova civiltà; e se l'era che comincia si chiamerà russa, o se a essa anche il germanesimo, insieme alla Russia, darà il suo nome». (5) «Il problema tedesco e quello russo sono le due uniche questioni vive dell'Europa di oggi - la seconda è però già formulata in termini così precisi che sarà risolta prima dell'altra, ed è sostenuta da una organizzazione tanto grande che la potenza che ne accetta la guida è in grado di determinare il momento in cui essa produrrà la risoluzione, in cui taglierà il nodo gordiano». (6)

In relazione alla dissoluzione della vecchia Europa, Bauer giudica anche «la fine della filosofia» come una conseguenza naturale dello sviluppo storico, e come transizione a una nuova organizzazione del mondo politico e spirituale: «E un puro caso che la filosofia, a cui i Tedeschi hanno dedicato, negli ultimi ottanta anni, le loro migliori energie, debba crollare proprio nel momento in cui la Germania cerca invano, con tutte le sue assemblee nazionali, i suoi congressi, le conferenze e le consultazioni doganali, il luogo in cui risieda la sua forza interiore, che sia in grado di organizzarla? E un caso che la forza conquistatrice con la quale la filosofia aveva assoggettato le scienze particolari, morali e naturali, sia completamente distrutta - e che la supremazia che essa ha finora esercitato sulle scienze sia contestata proprio nel momento in cui la nazione che ha scosso l'Occidente, in nome della filosofia [...] ha anch'essa perduto la sua forza offensiva? [...] E, per concludere, è un caso, che nello stesso momento nel quale è giunta alla fine la supremazia spirituale dei metafisici affermi la sua dittatura sul continente proprio una nazione che dai primordi della sua esistenza è rimasta estranea al lavoro filosofico dell'Occidente, che non ha alcuno scrupolo di fronte alla metafisica dell'Occidente e che - noi parliamo della nazione russa - conosce un solo punto di vista, quello pratico? Non è un caso! Non è un caso che la catastrofe che si è abbattuta contemporaneamente su tutto il sistema degli Stati europei, sul costituzionalismo come sulla metafisica, sia un fatto unico, intimamente unitario». (7) Le università, continua Bauer, sono prive di attrattiva, i loro insegnanti di filosofia sono soltanto dei ripetitori di vecchi sistemi i quali non espongono più una sola idea nuova, che come un tempo possa muovere il mondo. I tempi di penuria generale - un «pauperismo» spirituale ed economico - hanno dissolto l'interesse per lo studio della metafisica. Giustamente la frequenza alle università diminuisce di anno in anno, mentre le scuole di specializzazione per tecnici hanno una vasta clientela. Anche le accademie attestano la decadenza degli studi rivolti ai problemi generali, da quando scelgono i loro membri tra i routiniers più comuni: «I popoli che vogliono riuscire una buona

volta a sottomettere la natura, hanno bisogno soltanto dell'ingegnere che dia indirizzi nuovi e redditizi alle imprese industriali, e che superi, nella realizzazione di nuovi mezzi di comunicazione, difficoltà di fronte a cui aveva finora indietreggiato; questo è l'uomo in cui i popoli confidano per la loro lotta pratica contro il tempo e lo spazio; i popoli non hanno tempo né voglia di stare a sentire la disputa dei filosofi sul tempo e sullo spazio, o di interessarsi dell'abilità con cui questi ultimi sanno realizzare il passaggio dall'ideale alla natura. E i governi? Le loro scuole filosofiche sono gli eserciti permanenti che attualmente si sono messi d'accordo nell'insegnare ai popoli l'unico sistema per ottenere la quiete e l'ordine che è compatibile coi tempi che corrono. E solo nelle università tollerano i maestri della vecchia metafisica, nello stesso modo con cui si tollera accanto a un nuovo edificio un vecchio rudere, almeno finché la pressione della necessità non ne esigerà la demolizione»; «e l'Europa ha ragione. In quel modo essa non fa altro che dire ciò che, dieci anni fa, la critica tedesca ha affermato, e ha cominciato ad attuare. L'Europa si è distolta per sempre dalla metafisica, ma è vero anche che quest'ultima è stata definitivamente distrutta dalla critica, e che non verrà mai più costruito un sistema metafisico tale da poter tenere un posto nella storia della civiltà». (8) Al suo posto, delle dittature imperialistiche si impadroniranno dell'Europa, e tra loro si deciderà il dilemma: «Russia o Europa». «L'illusione della rivoluzione di marzo, che fosse spuntata l'epoca in cui i membri della famiglia storica dei popoli, la cui autodeterminazione era protetta contro le influenze di un tempo dal nuovo principio della parità, avrebbero potuto costituirsi liberamente e collaborare in pace - un'illusione, questa, che si manifestò sia nei tentativi di alcuni governi [...] sia nell'idea di congressi dei popoli e nelle deliberazioni del congresso della pace -, questa illusione tramonta come tutte le altre, che vedono l'inizio dell'era di una nuova libertà nella caduta delle barriere che prima limitavano l'attività individuale, e che devono dissolversi non appena si accorgono dell'esistenza di un potere estremamente rigido. Hanno la stessa sorte dell'illusione che vede nell'individualismo, che è il risultato degli ultimi sessanta anni di

rivoluzione, la soluzione, addirittura ogni soluzione, mentre poi deve quotidianamente accorgersi che è soltanto qualcosa di provvisorio, che è solo un aspetto della questione, e che è stretto da una legge ferrea al suo opposto, all'imperialismo e alla dittatura».

(9) Infatti, la distruzione delle vecchie associazioni e dei ceti ha sottratto all'individuo la sua rilevanza personale in quanto membro di determinate corporazioni, e lo ha così sottomesso «a un sistema di centralizzazione più accentuato, e all'onnipotenza del tutto»; «il lavoro dal 1789 è liberato - ma sciogliendosi dalle pastoie che lo vincolavano è finito sotto una centralizzazione ancora più forte che, col suo braccio di ferro, trascina a sé tutti quei singoli uomini che prima, pur nel loro ambiente chiuso, si sentivano bene, si sentivano al sicuro, e li costringe a sottomettersi o a perire».

(10) Si affermerà di nuovo una legge tra gli uomini che - in modo simile al vecchio «mondo teologico-militare» che ha preceduto la Rivoluzione francese - li sottometterà alla sua disciplina, e determinerà il loro sentire, il loro pensare e volere secondo rigidi criteri. Manca ancora tuttavia una «scienza delle leggi storiche» che penetri nei sentimenti delle masse nella stessa misura in cui lo faceva il vecchio ordine morale. In questo ambito non sono stati ancora acquisiti i vantaggi delle scienze naturali. I contemporanei che si trovano a vivere tra l'anarchia ereditata e il futuro assetto della società e del potere, sono individui indifesi, che si chiedono pieni di paura: «Che cosa succederà ora?», e pensano che nella loro insoddisfazione per l'oggi sia già contenuta la pura forza del futuro. Un decennio più tardi, Proudhon in Francia descriveva la dissoluzione della vecchia Europa in questi termini: «Oggi la civiltà si trova effettivamente in una crisi che ha un'unica analogia nella storia: la crisi da cui è nato il cristianesimo. Tutte le tradizioni si sono esaurite, ogni fede abolita, mentre il nuovo programma non è ancora compiuto, e non è ancora penetrato nella coscienza delle masse. Da ciò nasce ciò che io definisco dissoluzione. È la fase più atroce dell'esistenza delle società. Tutto concorre a scoraggiare gli uomini che vogliono il bene: la prostituzione delle coscienze, il trionfo della mediocrità, la confusione del vero e del falso, il commercio dei principi, la bassezza delle passioni, la rilassatezza

dei costumi, la soppressione della verità, la ricompensa per le bugie [...] Mi faccio poche illusioni, e non mi aspetto che da domani nel nostro paese rinascano come al tocco di una bacchetta magica la franchezza delle opinioni, la buona fede della stampa, la moralità del governo, la ragione nei borghesi e il senso comune nei plebei. No e poi no! Non riesco a scorgere la fine della decadenza, ed essa non diminuirà nello spazio di una o di due generazioni: questo è il nostro destino [...]. Io vedrò solo il male, e morirò avvolto nelle tenebre più fitte, in una società marcia, segnata dal passato con la vittoria del rifiuto [...]. Si verificheranno massacri, e l'avvilimento che seguirà a questo bagno di sangue sarà terribile. Non riconosceremo più l'opera dell'epoca nuova; combatteremo nella notte, e ci dobbiamo preparare a sopportare questa vita senza troppa tristezza, nell'adempimento del nostro dovere. Aiutiamoci a vicenda: chiamiamoci nel buio, e ogni qual volta se ne presenti l'occasione, facciamo giustizia».

Ancora un decennio più tardi, dopo la guerra franco-tedesca, apparve l'opera di E. Renan *La riforma intellettuale e morale*, mentre in Germania Nietzsche scriveva le sue *Considerazioni inattuali* che contengono anch'esse una diagnosi epocale e un tentativo di trovare una via d'uscita dalla rovina dell'esistente. Nella III Considerazione (1874) la condizione dell'Europa è descritta in modo del tutto simile a come l'aveva descritta Burckhardt: «Ma come il filosofo considera la cultura del nostro tempo? Certo molto diversamente da quei professori di filosofia soddisfatti del loro Stato. Quando pensa alla fretta generale e alla crescente velocità di caduta, al cessare di ogni contemplatività e semplicità, gli pare quasi di percepire i sintomi di una completa distruzione ed estirpazione della cultura. Le acque della religione defluiscono e si lasciano dietro stagni e paludi; le nazioni si dividono di nuovo nel modo più ostile e aspirano a macellarsi. Le scienze, coltivate senza nessuna misura e nel più cieco *laissez faire*, frantumano e dissolvono quanto era fermamente creduto; i ceti civili e gli Stati civili sono travolti da una economia del denaro gigantesca e spregevole. Mai il mondo è stato più mondo, mai è stato più povero di amore e di bontà. I ceti colti non sono più fari o asili in mezzo a

tutta questa inquietudine di secolarizzazione; essi stessi diventano ogni giorno più inquieti, più privi di idee e di amore. Tutto serve alla prossima barbarie, comprese l'arte e la scienza moderne. [...] Certo vi sono delle forze, forze enormi, ma selvagge, primordiali e assolutamente spietate. Con angosciosa aspettativa si guarda a esse come alla pentola della cucina di una strega: a ogni momento possono cominciare le convulsioni e i lampi, ad annunciare spaventose apparizioni. Da un secolo siamo preparati a sommovimenti veramente fondamentali; e se da un po' di tempo a questa profondissima, moderna inclinazione a rovinare o a esplodere si tenta di contrapporre la forza costitutiva del cosiddetto Stato nazionale, anche quest'ultimo per lungo tempo non farà altro che aumentare la generale insicurezza e il generale pericolo. [...] Nel Medioevo le forze ostili furono più o meno tenute insieme dalla Chiesa, e in una certa misura furono assimilate l'una all'altra dalla forte pressione che essa esercitava.

Quando il vincolo si strappa e la pressione diminuisce, ognuno si solleva contro l'altro. La Riforma definì molte cose [...] campi che non dovevano essere determinati dall'idea religiosa; questo fu il prezzo che dovette pagare per poter vivere. [...] Da allora la scissura si è allargata sempre più; oggi ormai quasi tutto sulla terra è determinato dalle forze più grossolane e malvagie, dall'egoismo degli affaristi e dai despoti militari. Certo, lo Stato nelle mani di questi ultimi - come anche l'egoismo degli affaristi - fa il tentativo di riorganizzare tutto partendo da se stesso e di essere vincolo e pressione per tutte quelle forze ostili; vale a dire: desidera che gli uomini gli rendano lo stesso culto idolatrico che hanno reso alla Chiesa. Con quale successo? Dobbiamo ancora saperlo». (11)

Da Proudhon, da Renan e da Nietzsche la strada conduce a Sorel, le cui Riflessioni sulla violenza (1907) e Le illusioni del progresso (1908) influenzarono spiritualmente il fascismo. A partire dalla metà del secolo scorso, la struttura della storia europea non si configura più negli spiriti lungimiranti secondo lo schema del progresso, ma secondo quello della decadenza. Questa svolta non si colloca alla fine del secolo scorso, ma al suo inizio, con le lezioni di Fichte su I lineamenti dell'epoca presente (1804),

interpretata come epoca della «compiuta peccaminosità». A partire da questo momento, nell'ambito della letteratura e della filosofia europee, si assiste a una serie ininterrotta di critiche alla civiltà e di autocritiche, che tra Hegel e Nietzsche hanno condizionato in modo decisivo la reale storia dello spirito, e non solo quella accademica. Il dissidio con il proprio tempo è ancora alla base della «distruzione» di Heidegger, della sua volontà di disaggregazione e di destrutturazione che retrocede sino ai fondamenti di una tradizione diventata infondata. Ciò che la prima guerra mondiale europea ha reso a tutti manifesto, i sapienti europei lo avevano già visto profilarsi all'orizzonte

un secolo prima. Il fatto che essi siano sempre e dappertutto soltanto una minoranza, e che all'estero siano poco conosciuti, non testimonia contro di loro, ma contro la stragrande maggioranza che è troppo occupata per riconoscere ciò che alberga nelle profondità del futuro.

Note

1 C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (appendice alla seconda edizione del *Begriff des Politischen*, 1932, p. 66) [L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167 sg.]. Cfr. inoltre O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 1933, p. 69 [Anni decisivi, Edizioni del Borghese, Milano 1973 2].

2 L. Feuerbach, *Werke*, vol. III, p. 8 sg.; cfr. *Briefe*, vol. I, pp. 406 sgg., 349 e 365.

3 Per ciò che si dirà di seguito, si veda l'ampia trattazione della sua concezione della storia nel mio libro su Burckhardt, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Luzern 1936 [Jacob Burckhardt. *L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991]. 21

4 [B. Bauer, *La Russia e il germanesimo* (1853), in K. Lowith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982 3, p. 206].

5 [Ivi, pp. 209-10].

6 [Ivi, p. 268]. 24

7 [Ivi, pp. 238-39]. 25

8 [Ivi, pp. 289-90; trad. lievemente modificata].

9 [Ivi, p. 262].

10 [Ivi, p. 263; trad. lievemente modificata].

11 [F. Nietzsche, *Opere*, Adelphi, Milano 1972 sgg., vol. III, t. I, pp. 390-93].

Capitolo terzo

IL NICHILISMO EUROPEO

1. Nella letteratura europea

Nel mezzo del progresso vertiginoso realizzatosi nel dominio e nello sfruttamento del mondo grazie ai moderni mezzi tecnici inventati nel XIX secolo, si è affermata in tutti gli spiriti più sensibili d'Europa la consapevolezza della mancanza di uno scopo della loro esistenza, e un pessimismo spirituale che all'inizio fu interpretato soltanto come debolezza, fino a quando Nietzsche non diede al nichilismo, inteso come «logica della decadenza», una svolta attiva sotto il cui segno ci troviamo tuttora. Il «risveglio» tedesco, con cui si pensava di aver superato il nichilismo, (1) è la logica divenuta attiva della decadenza e della dissoluzione; è una «rivoluzione del nichilismo», come l'ha definita Rauschning. Intorno alla metà del secolo scorso, il nichilismo ha trovato la sua espressione più significativa in Flaubert e in Baudelaire. Dopo aver compiuto la Tentazione di S. Antonio, in cui il Santo è tentato da tutte le fedi e le superstizioni che sono state escogitate nel nostro mondo, egli cominciò a ordinare e ad analizzare il caos scientifico della cultura del XIX secolo. Egli progettò di redigere un compendio della stupidità umana, che doveva essere una ironica glorificazione di tutto ciò che era stato approvato nel corso del tempo. Il risultato di questo assurdo studio fu il romanzo *Bouvard e Pécuchet*. Due piccoli borghesi, di buona indole, intelligenti e onestamente preoccupati di darsi una cultura superiore, dopo essere stati un tempo scrivani in un ufficio, percorrono, nella loro sede di campagna, acquistata per un caso fortunato, tutto quanto il labirinto

del sapere accumulato - dall'arte del giardinaggio, dalla chimica e dalla medicina fino alla storia, all'archeologia, alla politica, alla pedagogia e alla filosofia -, per ritornare infine al loro antico mestiere di scrivani, trascrivendo dei riassunti tratti dai libri inutilmente studiati. L'intera opera si muove, nello stile di una haute comédie, nel regno della cultura estraniata, per giungere infine alla conoscenza assoluta che tutta quanta la nostra cultura è priva di senso. Dottrine di durata secolare sono chiarite in poche righe, sviluppate e abbattute nel confronto con altre dottrine, le quali a loro volta vengono chiarite e annientate con altrettanta acutezza e vivacità. Di pagina in pagina, di riga in riga, sorge una conoscenza, e subito ecco che un'altra si innalza a sua volta, abbatte la prima, e cade essa pure colpita dalla sua vicina. Nell'abbozzo della conclusione dell'opera rimasta incompiuta, Pécuchet delinea un quadro cupo, e Bouvard uno roseo del futuro dell'umanità europea. Secondo il primo, si sta avvicinando la fine dell'umanità, che è venuta perdendo il suo valore, in un clima di generale affievolimento. Ci sono tre possibilità: 1) il radicalismo reciderà ogni legame con il passato, e da ciò seguirà un dispotismo inumano; 2) nel caso in cui vinca l'assolutismo teistico, perirà il liberalismo, da cui l'umanità è stata dominata dopo la Rivoluzione francese, e si verificherà un rovesciamento; 3) se perdurano le convulsioni, che durano dal 1789, tali movimenti tempestosi ci trascineranno via a forza. Non vi saranno allora più né ideale, né religione, né morale; e l'America conquisterà il mondo. Secondo l'opinione del secondo, l'Europa sarà rinnovata dall'Asia, si svilupperà una tecnica imprevista di comunicazioni, con sottomarini e mongolfiere, e sorgeranno nuove scienze che consentiranno all'uomo di ridurre le forze dell'universo al servizio della civiltà, e di emigrare su altri pianeti, quando la Terra sia stata sfruttata sino alla fine. Con la miseria cesserà anche il male, e la filosofia diventerà religione.

Nello stesso periodo in cui Flaubert concepiva il primo progetto di questo romanzo, Baudelaire progettava di mettere in versi «la fine del mondo». Alcuni frammenti di quest'opera sono apparsi con il titolo *Fusées* tre anni dopo la rivoluzione di febbraio del 1848.

Come quasi tutti i giovani intellettuali, Baudelaire è stato coinvolto nella sollevazione del 1848 contro l'ordine borghese per spirito di vendetta, piacere di distruzione ed esaltazione letteraria. In seguito, egli ha rinnegato l'ubriacatura del 1848, non per spirito reazionario, ma anzi per collocarsi in modo ancora più deciso al di fuori dell'ordinamento sociale esistente, e fare parte per se stesso in solitudine. Gli procurava un terrore eccitante il misurare la distanza tra sé e il proprio mondo: «Perduto in questo mondo infame, sgomitato dalle folle, sono come un uomo esausto, il cui occhio dietro di sé, negli anni profondi, non vede nient'altro se non disillusione e amarezza, e davanti a sé una tempesta in cui non vi è nulla di nuovo: né insegnamento né dolore. Quella sera in cui quest'uomo ha rubato al destino qualche ora di piacere, [...] dimentico, per quanto possibile, del passato, contento del presente e rassegnato al futuro, inebriato dal suo sangue freddo e dal suo dandysmo, fiero di non essere tanto in basso come quelli che passano, egli si dice contemplando il fumo del suo sigaro: Che m'importa dove vanno queste coscienze?». (2) Ciò che Goethe poteva prevedere con uno sguardo che riconosceva le cose con calma, attingendo ancora al patrimonio della salute, soltanto due decenni dopo la sua morte aveva raggiunto il parossismo delle immagini apocalittiche dei grandi spiriti tormentati: di Baudelaire e di Kierkegaard, di Dostoevskij e di Nietzsche. La riduzione della cultura a un livello medio, prevista da Goethe, in Baudelaire si presenta già come una caduta luciferina nel nulla, da cui possono redimere soltanto i «paradisi artificiali»: «Il mondo ha iniziato la sua fine. La sola ragione per cui esso potrebbe durare è il fatto di esistere. Quanto è debole questa ragione paragonata a tutte quelle che annunciano il contrario, e in modo particolare a questa: che cosa ha ancora da fare il mondo sotto il cielo? Perché, supponendo che esso continuasse a esistere materialmente, sarebbe un'esistenza degna di questo nome e del dizionario storico? Non dico che il mondo sarà ridotto agli espedienti e al buffonesco disordine delle repubbliche sudamericane - che forse noi stessi torneremo allo stato selvaggio, e che andremo, attraverso le rovine coperte d'erba della nostra civiltà, a cercare, fucile alla mano, il nostro nutrimento.

No. Perché una simile sorte e queste avventure presupporrebbero ancora una certa energia vitale, eco delle nostre prime età. Nuovo esempio e nuove vittime delle inesorabili leggi morali periremo proprio là dove abbiamo creduto di vivere. Il meccanicismo ci avrà così americanizzati, il progresso avrà così atrofizzato in noi tutta la parte spirituale, che nulla tra le fantasticherie cruento, sacrileghe, o anti-naturali degli utopisti potrà essere paragonato ai suoi risultati positivi. Chiedo a tutti quelli che pensano, di mostrarmi ciò di cui consiste la vita. Della religione credo inutile parlare, cercarne i resti, dal momento che darsi ancora la pena di negare Dio è il solo scandalo in questa materia. La proprietà è virtualmente scomparsa con la soppressione del diritto di primogenitura; ma verrà tempo in cui l'umanità, come un orco vendicatore, strapperà l'ultimo brandello a quelli che credono di avere ereditato legittimamente dalle rivoluzioni. E questo non sarà il male supremo. [...] Ma non è nelle istituzioni politiche in particolare che si manifesterà la rovina universale, ovvero il progresso universale, dal momento che poco importa il nome. Sarà nello svilimento dei cuori. Ho bisogno di aggiungere che il poco che resterà della politica, si dibatterà penosamente nelle strette dell'animalità generale, e che i governanti saranno costretti, per resistere e per creare una parvenza di ordine, a ricorrere a mezzi che farebbero rabbrivire la nostra coscienza attuale, per quanto essa sia indurita?». (3)

Lo stesso quadro del futuro dell'Europa di Flaubert e di Baudelaire è presente nella critica all'Europa degli scrittori russi. Nel 1880 Dostoevskij nel suo Diario di uno scrittore, in polemica con gli occidentalisti russi, scriveva che era risibile la pretesa che i Russi trapiantassero nel loro paese le istituzioni occidentali, e che conseguissero il progresso raggiunto dall'Occidente, quando l'Europa stessa non aveva risolto alcuno dei suoi problemi, e si trovava invece nell'imminenza di un crollo spaventoso. «Il formicaio edificato in Europa, già da lungo tempo priva di una Chiesa e del cristianesimo, dal momento che la Chiesa lì ha perso dovunque il suo ideale e si è trasformata in uno Stato, questo formicaio con le fondamenta distrutte, poiché hanno smarrito ogni universalità e ogni assoluto, è completamente sprofondato». Che

senso aveva l'adottare le istituzioni europee che erano sul punto di crollare, e alle quali anche in Europa i più ragionevoli non credevano più, mentre esse venivano imitate con spirito servile dai Russi entusiasti dell'Europa, come se la commedia rappresentata dall'ordinamento sociale borghese fosse la forma normale della convivenza umana?

Nel 1910 - l'ultimo anno della sua vita - Tolstoj scrisse la seguente critica della civiltà europea, la cui corruzione aveva investito ormai anche i Neri, gli Indiani, i Cinesi e i Giapponesi: «La teologia medioevale o la corruzione dei costumi al tempo di Roma avvelenarono soltanto i loro popoli e dunque una piccola parte dell'umanità; oggi invece l'elettricità, le ferrovie e il telegrafo avvelenano il mondo intero. Tutti si servono di queste cose, non possono fare a meno di appropriarsene, e tutti soffrono allo stesso modo, e sono costretti nella stessa misura a cambiare il loro modo di vita. Tutti sono costretti a tradire la cosa più importante della loro vita, la comprensione della vita stessa, la religione. Macchine: ma per produrre che cosa? Telegrafi: per comunicare che cosa?

Scuole, università, accademie: per insegnare che cosa? Assemblee: per ascoltare che cosa? Libri, giornali: per diffondere quali notizie? Ferrovie: per andare da chi, e dove? Milioni di uomini radunati in branco e sottomessi a un potere supremo: per fare che cosa? Ospedali, medici, farmacie per prolungare la vita: ma a quale scopo? [...]. Come si impadroniscono facilmente i singoli individui, non meno degli interi popoli, di ciò che si chiama civiltà, autentica civiltà! Portare a termine l'università, tenersi le unghie pulite, servirsi del sarto e del barbiere, viaggiare all'estero: è questo ciò a cui si riduce l'uomo altamente civilizzato. E i popoli? il maggior numero possibile di ferrovie, di accademie, di fabbriche, di navi da guerra, di fortezze, di giornali, di libri, di partiti, di parlamenti: a questo si riduce il popolo altamente civilizzato. Alla causa della civilizzazione sono stati guadagnati uomini e popoli a sufficienza, ma non a quella di un'autentica illuminazione. La prima è facile, e riscuote ampio consenso; la seconda richiede invece l'impiego di tutte le forze, e incontra perciò nella grande maggioranza delle persone solo disprezzo e odio, poiché svela la

menzogna della civiltà». Documenti simili se ne possono trovare finché si vuole, anche sino ai nostri giorni. Il nichilismo come negazione della civiltà esistente è stata l'unica vera fede di tutti gli autentici intellettuali all'inizio del XX secolo, anche nella forma meno eclatante dell'analisi, della scepsti e dell'ironia artistica. Esso non è un risultato della guerra, ma ne è il presupposto. La consapevolezza maggiore in questo senso si ebbe nel gruppo letterario di Stefan George. Nell'introduzione alla terza annata (1912) dello «Jahrbuch für die geistige Bewegung», a cura di Gundolf e Wolters, si legge: «Anche all'occhio offuscato non sfugge l'universale infelicità che si diffonde, nonostante tutti i progressi, le comodità e i divertimenti esteriori, e che regge il confronto con il tardo Impero romano. Dall'imperatore fino all'operaio più umile, ciascuno sente che non può andare avanti così, e lo ammette, almeno negli ambiti che non lo toccano direttamente. Ciò che resta è soltanto la preoccupazione del singolo per la sua posizione e per gli averi. Nessuno crede ancora sinceramente ai principi che stanno alla base dell'attuale stato di cose del mondo. Questi presentimenti pessimistici e questi oscuri sentori sono ancora i sentimenti più autentici del nostro tempo, e di fronte a essi tutte le speranze di costruire qualcosa dal nulla sembrano ormai cadute». Il mettere davanti agli occhi il nulla dell'uomo moderno, ricorrendo a tutti i mezzi dell'arte e dello spirito, è stato il compito anche degli scrittori, nelle cui opere si sono esaurite tutte le potenzialità espressive del romanzo. Essi non danno più forma a un mondo umano in senso proprio, ma analizzano solo realizzazioni intellettuali, reazioni psicologiche e rapporti sociali. M. Proust e A. Gide, Th. Mann e A. Huxley, A. Malraux e D.H. Lawrence, Joyce e Céline: tutti costoro non creano più, come i grandi romanzi da Cervantes a Dickens, da Balzac a Tolstoj, un cosmo umano, ma comunicano solo una sconsolata verità sull'uomo, in cui l'uomo, in quanto tale, sparisce. «Il romanzo psicologico moderno, sottile e colto, si occupa dell'analisi dell'inconscio, si immerge nel mondo fluttuante delle sensazioni e degli istinti, e trova contemporaneamente espressione in un intellettualismo portato a un grado estremo di sviluppo. In esso, l'uomo viene scisso e

frantumato, sia attraverso la potenza dell'inconscio sia attraverso l'influsso del razionale. Anche i romanzieri moderni più dotati manifestano una spiccata mancanza di fantasia creativa; o si sprofondano solo in se stessi o si dedicano alla rappresentazione della cattiva realtà da cui vengono oppressi». (4) Similmente, la scienza moderna della natura e la tecnica da essa fondata strappano sempre di più l'uomo alla cerchia del suo ambiente naturale. L'uomo viene disumanizzato anche dalla filosofia e dalla teologia moderne. I concetti dell'esistenza di Heidegger fanno sparire l'uomo dietro la Cura, l'Angoscia e la Morte, e tutto l'essente è solo un essere posto sul fondamento del nulla. La teologia dialettica di Barth vede nel mondo creaturale solo impotenza e peccato; l'uomo non è più un'immagine di Dio; tutto il suo rapporto con Dio si riduce all'astratto ascolto della parola a cui si deve obbedire.

2. Nella filosofia tedesca (5)

2.1. Hegel

Hegel conclude la storia dello Spirito vetero-europeo. Quando alla fine lo Spirito raggiunge, con Hegel, sulla via storica del suo «progresso nella coscienza della libertà», la pienezza del suo essere e del suo sapere, la storia dello Spirito si compie in un duplice senso. Hegel compie infatti la storia dello Spirito nel senso della suprema pienezza, in cui tutto ciò che fino adesso è accaduto, ed è stato pensato, si raccoglie in unità; ma la compie anche nel senso di una fine storica, in cui, in conclusione, la storia dello Spirito coglie se stessa. «Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem», ossia 2500 anni di lavoro dello Spirito. In questa proposizione, tratta dalla conclusione della Storia della filosofia, il duplice significato del compimento hegeliano si rivela nella modificazione del virgiliano *romanam condere gentem* nel *se ipsam cognoscere mentem*. Ciò significa che per fondare l'Impero romano, il terreno dell'Europa, è stato necessario lo stesso sforzo che alla fine è necessario per

sondarne l'impero spirituale. Concludendo consapevolmente un'epoca di 2500 anni, e inaugurandone contemporaneamente una nuova, Hegel ha in realtà concluso la storia del Logos cristiano. Un intero mondo di concetti, di lingua e di cultura è giunto alla sua fine con la storia dello Spirito europeo di Hegel.

Il principio della costruzione finale della storia non è soltanto alla base della conclusione della Fenomenologia, del sistema dell'Enciclopedia e della «Conclusione» della Logica, ma anche di tutti i particolari tipi di sapere. Tanto la storia del mondo nella filosofia della storia, quanto la storia della filosofia e soprattutto quella dell'arte, (6) si concludono con un compimento. Secondo la divisione di Hegel della storia della filosofia, il suo sistema sta alla fine della terza epoca. La prima epoca va da Talete a Proclo, e comprende il periodo tra l'inizio e la caduta del mondo antico. Nel suo compiuto punto culminante, in Proclo, avviene la conciliazione antica tra il mondo terreno e quello divino. La seconda epoca va dall'inizio dell'era cristiana fino alla Riforma. In essa si realizza, su un piano più alto, ancora una volta la stessa conciliazione tra il finito e l'infinito; conciliazione che nella terza epoca, cioè nella filosofia da Descartes a Hegel, sarà infine portata a compimento da quest'ultimo. Similmente a Proclo, Hegel ha conchiuso ora il mondo del Logos cristiano nella totalità assoluta dell'idea organizzata concretamente, e ha così portato a termine la totalità delle tre epoche. Riferendosi a Proclo, egli osserva che una simile unificazione di tutti i sistemi in un unico sistema comprensivo e totale non è semplice eclettismo, ma una più profonda conoscenza dell'Idea, quale deve verificarsi «di tempo in tempo». In Proclo, lo Spirito del mondo si trova a un grande «rovesciamento», davanti all'assoluta «frattura», cioè all'irruzione del cristianesimo nel mondo pagano. In una lettera a Creuzer, Hegel parla similmente dell'«enorme passo», merito particolare di Proclo, che costituisce la svolta decisiva nella transizione dalla filosofia antica al cristianesimo. «Ora novamente» si tratta di fare un passo simile: nulla gli sembra quindi più opportuno della nuova edizione di Proclo curata da Creuzer.

Che cosa risulta peraltro da tutto ciò per il compimento hegeliano della filosofia? E chiaro che esso costituisce un ultimo passo prima di un grande rovesciamento e di una rottura con il cristianesimo. (7) In tal caso, il compimento di Hegel della filosofia cristiana ha lo stesso significato che ha in Proclo: una «conciliazione della rovina». La sua suprema affermazione è contemporanea all'inizio di un declino in un tempo in cui «tutto si trova in dissoluzione e aspira a qualcosa di nuovo».

Hegel non ha dato a questo nuovo che giunge dopo la fine del vecchio nessuna espressione diretta, bensì una indiretta. Egli pensa nel ricordo di ciò che è stato, nella «vecchiaia dello Spirito» e, allo stesso tempo, con l'attenzione rivolta a una possibile nuova terra dello Spirito, evitando però espressamente in questo caso di riferirsi a un sapere. Scarsi accenni all'America, che dall'inizio del secolo era considerata come la terra futura della libertà, prendono in considerazione la possibilità che lo Spirito del mondo possa abbandonare l'Europa.

«L'America è, così, il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri [...] si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufi dell'armamentario storico della vecchia Europa. Si dice che Napoleone abbia detto: "Cette vieille Europe m'ennuie". [...] Ciò che fino adesso vi è accaduto, è solo eco del Vecchio Mondo ed espressione di una vitalità estranea. Come paese dell'avvenire, d'altronde, essa qui assolutamente non ci riguarda». (8) Similmente, Hegel conclude un riferimento all'importanza futura del mondo slavo, che egli concepiva come «realtà intermedia» nella lotta dell'Europa cristiana con l'Asia, affermando di escludere dalla trattazione questa massa enorme perché non era mai comparsa come momento autonomo nella serie delle configurazioni della ragione: «Se ciò sia per accadere nel futuro, è cosa che qui non ci riguarda». (9) Con minor riserbo Hegel si esprime in una lettera a un suo allievo russo, il cui contenuto è stato riferito da Rosenkranz. (10)

L'Europa - vi si dice - è già diventata una sorta di gabbia in cui sembrano muoversi liberamente soltanto più due specie di uomini: l'una, che appartiene a coloro che chiudono la gabbia, l'altra, a

quelli che in questa gabbia si sono trovati un angolino, in cui non debbano prendere posizione né a favore né contro le sbarre stesse. Se peraltro le cose stanno in modo tale da non potersi conciliare con la loro situazione, è allora più vantaggioso il ritirarsi a una buona vita epicurea, e rimanere indipendenti come persone private: una posizione di spettatori, ma pure di grande efficacia. A questa gabbia europea Hegel oppone il futuro della Russia. Gli altri Stati moderni hanno apparentemente già raggiunto lo scopo del loro sviluppo e forse già superato il punto culminante; invece la Russia porta in grembo una «enorme possibilità di sviluppi della sua natura intensiva». E sommamente inverosimile che qui Hegel, come vorrebbe far credere Rosenkranz, abbia solo scherzato, per far piacere al suo amico. Proprio in questa lettera, invece, egli anticipa con un presentimento lo stato d'animo dell'avvenire, dopo aver già dipinto nella Filosofia del diritto «grigio su grigio».

2.2. Marx e Kierkegaard

Marx e Kierkegaard hanno interpretato in modo più radicale rispetto a tutti i giovani-hegeliani il compimento conchiuso in Hegel. Entrambi si sono trovati di fronte al problema di come uscirne. La loro risposta è stata che la possibilità di un nuovo inizio si poteva attingere non proseguendo la strada portata a compimento da Hegel, ma soltanto rompendo decisamente con essa. Marx ha compiuto la rottura con il puro pensiero speculativo in nome della «prassi» sociale, e Kierkegaard in nome dell'«agire» etico.

A partire da questa svolta decisiva, la filosofia tedesca ha perso la buona coscienza della propria volontà di sapere. Quando entrambi hanno riconosciuto che la mediazione hegeliana tra la ragione e la realtà era priva di realtà, hanno opposto alla sua mediazione una decisione: Marx per un nuovo mondo terreno, Kierkegaard per il vecchio Dio cristiano; così facendo, essi insieme, anche se in direzioni diverse, hanno dissolto la realtà sussistente e combattuto il loro secolo. E tale la precisione con cui la Critica del presente (1846) (11) di Kierkegaard corrisponde al

Manifesto del partito comunista, (12) che la critica marxiana del mondo borghese-capitalistico e quella kier-kegaardiana del mondo borghese-cristiano si completano come le due facce di una stessa medaglia. Marx ha caratterizzato l'epoca della rivoluzione borghese nel suo studio storico su Luigi Bonaparte affermando che le sue passioni sono senza verità e le sue verità senza passione; che il suo mondo, diventato completamente prosaico, si regge soltanto più con dei plagi, il suo sviluppo è una costante ripetizione delle stesse tensioni e degli stessi rilassamenti, i suoi contrasti sono acutizzati soltanto per essere smorzati e per conciliarsi, la sua storia è priva di avvenimenti, e i suoi eroi sono privi di azioni eroiche. La sua «legge suprema» è la «mancanza di decisione». Con parole quasi simili, Kierkegaard ha visto questo mondo, nella sua Critica del presente, sotto il segno del «livellamento» e ha contrapposto al livellamento delle differenze decisive la loro accentuazione. Come modalità concrete di livellamento, egli analizza l'appianamento della disgiunzione passionale tra il parlare e il tacere nelle chiacchiere irresponsabili, tra forma e contenuto in un'assenza di forma priva di contenuto, tra la riservatezza e la pubblicità nell'apparenza, tra l'amore e la dissolutezza in un amareggiare senza passione, tra la conoscenza oggettiva e la convinzione soggettiva in un libero sofisticare. Marx ha contrapposto alla bancarotta di questo «mondo invecchiato» la massa del proletariato, Kierkegaard l'esistenza isolata di fronte a Dio. I disordini economici gli parvero avere solo un significato sintomatico: «Essi accennano al fatto che la costituzione europea si è totalmente trasformata. In avvenire avremo dei disordini interni: secessio in montem sacrum». Più decisiva della bancarotta economica, sociale e politica a cui l'Europa va incontro, è la sua decadenza spirituale, la sua «confusione delle lingue» provocata dalla velocità della stampa. La cosa migliore sarebbe di far cessare per un po' lo strepito dell'epoca; e poiché la cosa, presumibilmente, non avrebbe successo, egli si rivolge ai suoi contemporanei con le parole degli economisti: «Risparmi! Risparmi energici e decisivi», cioè riduzione ai problemi elementari dell'esistenza umana, alla pura questione dell'esistenza come tale, che per Kierkegaard è la

versione interiore di ciò che Marx ha chiamato «il problema terreno della grandezza della vita». Alla critica mondana di Marx del mondo borghese-capitalistico corrisponde così, sulla base della stessa separazione dalla realtà sussistente, la critica altrettanto radicale di Kierkegaard del mondo cristiano-borghese, che è tanto estraneo al cristianesimo originario, quanto lo è lo Stato borghese nei confronti della polis. Marx sottopone a una decisione i rapporti esterni di esistenza della massa, e Kierkegaard fa lo stesso con il rapporto interiore di esistenza del singolo di fronte a se stesso; Marx filosofa senza Dio, e Kierkegaard dinanzi a Dio: queste palesi antitesi hanno come comune presupposto il distacco da Dio e dal mondo. La cosiddetta esistenza non è più per entrambi ciò che era per Hegel, cioè il semplice esistere, come il presentarsi e lo scomparire dell'intima essenza nell'esistenza a essa conforme: per Kierkegaard è un ripiegamento sulla decisione nella coscienza del singolo, e per Marx è un'apertura alla decisione politica dei rapporti di massa. Sulla base di uno stesso distacco dal mondo razionale di Hegel, essi separano nuovamente ciò che esso aveva unito. Marx si decide per un mondo umanitario, «umano», e Kierkegaard per un cristianesimo privo di mondo, che, «considerato umanamente», risulta «inumano», come egli stesso ha ammesso. Quando si sia compreso nella sua coerenza sistematica e storica lo svolgimento spirituale successivo a Hegel, diventa evidente che l'analisi economica di Marx e la psicologia sperimentante di Kierkegaard sono congiunte tanto concettualmente quanto storicamente e rappresentano un'antitesi rispetto a Hegel. Essi intendono «ciò che è» come un mondo determinato da merci e denaro e come un'esistenza segnata da ironia e noia. Il «regno dello Spirito» della filosofia di Hegel diventa uno spettro nel mondo del lavoro e della disperazione. Una «ideologia tedesca» rovescia in Marx l'Idea in sé e per sé di Hegel; e una «malattia mortale» sconvolge in Kierkegaard l'«autogodimento» dello Spirito assoluto. Il compimento hegeliano della storia rappresenta per entrambi la fine della storia anteriore, che precede una rivoluzione estensiva e una riforma intensiva. Le mediazioni concrete di Hegel si volgono in astratte decisioni per il vecchio Dio cristiano e per un nuovo mondo

terreno. In luogo dello Spirito attivo di Hegel, interviene in Marx una teoria della prassi sociale e in Kierkegaard una riflessione dell'agire intimo; in tal modo, entrambi si sottraggono consapevolmente alla teoria come attività suprema dell'uomo. Per quanto lontani siano l'uno dall'altro, sono però strettamente congiunti nell'attacco comune alla realtà esistente e nel distacco da Hegel.

Contemporaneamente a Marx e a Kierkegaard, anche tutti gli altri successori radicali di Hegel hanno fatto della negazione della realtà esistente il principio del loro pensiero. Marx distrugge il mondo capitalistico, mentre Kierkegaard innalza la «negatività assoluta» dell'ironia romantica fino al salto disperato nella fede; Stirner si è fondato sul «nulla», e Feuerbach afferma che si dovrebbe essere «assolutamente negativi» per poter creare qualcosa di nuovo, mentre Bauer esige «azioni eroiche del nulla» come presupposto di nuovi mondi: «Le tre svolte più significative nella storia si sono avute: quando Socrate si è vantato di fronte alla teocrazia del suo non-sapere; quando il cristianesimo, opponendosi all'impero, pose al primo posto la cura della propria anima, e quando Descartes ha voluto che si dubitasse di tutto. Proprio queste azioni eroiche del nulla portarono per altro alla creazione di nuovi mondi. Allo stesso modo, ora sarà l'ultimo e più difficile proposito che resta da realizzare, quello di non volere nulla - di quanto cioè è antico - a dare all'uomo per la prima volta il dominio e la padronanza completi sul mondo». (13) Una tale negazione filosofica ha forgiato, anche nella letteratura, un modello di nichilista, come emerge in modo particolare in Turgenev (14) e in Gutzkow (*I Nichilisti*, 1853). E pure, questo nichilismo non ha ancora l'incisività che gli conferì Nietzsche quando capovolse il nichilismo «romantico» della «debolezza» in un nichilismo della forza, traendo dall'esperienza dell'ultimo secolo quelle conseguenze estreme che solo ora si presentano nella loro portata epocale. Egli giudicò il pessimismo fin de siècle come un semplice «prodromo del nichilismo», rispetto a cui si assunse il compito di coltivare il sentimento dell'assenza di senso e di valore della nostra esistenza fino al punto estremo cui esso si sarebbe rovesciato nella volontà di

nuovi valori. Allora il nichilismo non sarà più segno di decadenza e di debolezza, ma sarà un nichilismo «attivo» della «forza» e della cresciuta potenza dello spirito. (15)

2.3. Nietzsche

Nietzsche spiega nel primo capitolo del suo ultimo scritto *Ecce homo* perché egli è «qualcosa di decisivo e di fatale» tra due millenni, a partire dalla sua «doppia discendenza», ossia «dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita». Egli sapeva di essere nello stesso tempo una caduta e un'ascesa, una fine e un inizio. La stessa duplicità che caratterizza la sua esistenza determina anche il suo concetto di Europa: l'Europa è un mondo che tramonta e nello stesso tempo un mondo a venire, ma tra i due mondi non c'è una transizione continua, ma una decisione carica di destino. Preso nella contraddizione tra il passato e l'avvenire, Nietzsche aveva la consapevolezza di essere un *décadent* del secolo che finiva e un «iniziatore» del secolo a venire, insomma un uomo di confine. Di conseguenza egli era nel suo tempo un senza patria in senso eminente. «Non mancano tra gli Europei di oggi taluni che hanno il diritto di chiamarsi, in un senso eminente [...] senza patria - precisamente a essi sia posta in cuore la mia segreta saggezza e gay a scienza. Perché la loro sorte è dura, la loro speranza incerta, sarebbe un giuoco di prestigio escogitare per loro un conforto - e a che servirebbe poi? Noi, figli dell'avvenire, come potremmo trovarci a nostro agio nel tempo attuale?» Europei simili non pensano né agli «ideali» né alle «realtà» della loro età frantumata, perché sanno che entrambi non possono avere consistenza. Non vogliono né conservare il passato ed essere così dei conservatori, né essere liberali e lavorare per il progresso. Essi amano al contrario il pericolo e l'avventura. Riflettono sulla necessità di nuovi ordinamenti, fra cui rientra un nuovo tipo di potere e di schiavitù: «Con tutto ciò non possiamo non sentirci a disagio in un'epoca cui piace ambire all'onore d'essere detta l'epoca più umana, più mite, più giusta che il sole abbia mai veduto fino a

oggi? E abbastanza grave che proprio in mezzo a queste belle parole si debbano nutrire in segreto tanto più brutte intenzioni.

Che si debba qui vedere solo l'espressione - la mascherata anche - del profondo infiacchimento, della stanchezza, della senilità, del progressivo declinare di forza». Invece che vivere nel loro presente, i «buoni Europei» vivono nei secoli trascorsi o imminenti, in disparte dall'oggi o da inattuali come «gli eredi dell'Europa, i ricchi stracolmi, ma anche negli obblighi smisuratamente ricchi eredi d'un millenario spirito europeo: in questo senso siamo cresciuti troppo anche per il cristianesimo e ostili a esso». (16) Sono malati come il loro tempo, eppure il «sì» nascosto dentro di loro, la loro volontà di una nuova fede, è più forte dei loro «no», poiché essi hanno la necessità e la tensione intere dello spirito che reclamano un nuovo compito e una meta (VII, 5). Finché questa meta non è chiara, essi preferiscono comunque volere il nulla piuttosto che non volere nulla. La grande meta è per Nietzsche il dominio spirituale e politico degli Europei sulla terra. Per costringere l'Europa a questa «grande politica», che è allo stesso tempo una «guerra degli spiriti», la si deve porre di fronte alla questione «se la sua volontà di tramonto "vuole"», ossia ne va del fatto che l'Europa superi il suo stesso nichilismo, volendosi di nuovo come un tutto e come qualcosa di decisivo (XVI, pp. 339 e 420). Questo nichilismo attivo ed «estatico» è una spinta potente e un martello che costringe le nazioni degenerate e i Russi alla resa, e crea un nuovo ordine della vita. Nietzsche ha identificato un simile martello, e la chiave di volta della volontà di potenza e di vita, con la sua dottrina dell'eterno ritorno, che pretende che l'uomo in ogni momento voglia riconoscere la sua vita come se si ripetesse eternamente. (17) Questa dottrina è un contrappeso all'esperienza della mancanza di un senso e di una meta che nasce a sua volta da una malattia della volontà che si pone delle mete. La debolezza della volontà è al sommo grado dove già da lungo tempo si è affermata una elevata civiltà, come in Francia, e all'infimo grado dove la civiltà è ancora arretrata ed è ancora o di nuovo vivo il barbaro sotto le spoglie della cultura, come in Russia, toccata solo superficialmente dalla civilizzazione

europea (VII, pp. 154 sgg.). Quanto più la Russia si fa minacciosa, tanto più l'Europa dovrà decidersi a diventarlo altrettanto, e ad acquisire una volontà unica per mezzo di una casta dominante che si ponga delle grandi mete di lunga durata, e addomestichi le masse a questo scopo. Il tempo della piccola politica delle nazionalità è passato; già il XX secolo, profetizza Nietzsche, porterà con la lotta per il dominio della terra la costrizione alla grande politica imperialistica su cui la Germania dovrà «intendersi» molto seriamente con l'Inghilterra. «Nessuno infatti pensa più che l'Inghilterra stessa sia forte abbastanza per continuare a svolgere il suo vecchio ruolo anche soltanto per altri 50 anni; è impossibile in fondo escludere gli homines novi dal governo, e non può essere alcuna alternanza di partiti a predisporre tali cose noiose: oggi bisogna essere prima di tutto soldati per non perdere come commercianti il proprio credito. Bene, in questa come nelle altre cose, il prossimo secolo si troverà sulle orme di Napoleone, del primo e del più anticipatore uomo dei tempi recenti» (XIII, p. 358). Gli eserciti permanenti, che a partire dalle guerre napoleoniche sono diventati un'istituzione durevole, sono soltanto il primo segno del nuovo sviluppo militare dell'Europa. «La validità personale, virile, la validità del corpo riacquista valore, le valutazioni diventano più fisiche, i cibi più carnali. Sono di nuovo possibili uomini belli. L'ipocrisia sbiadita è finita. In ognuno di noi si è affermato il barbaro, anche l'animale selvaggio. Proprio per questo i filosofi varranno di più» (XV, p. 234). (18) Affinché dal caos europeo possa sorgere una nuova forma, c'è bisogno della costrizione: bisogna scegliere o di andare a fondo o di affermarsi. «Una razza dominatrice può sorgere solo da inizi violenti e terribili. Problema: dove sono i barbari del XX secolo? Evidentemente si mostreranno e si consolideranno solo dopo immense crisi socialiste - saranno gli elementi capaci della massima durezza verso se stessi, che potranno garantire la volontà più duratura...». (19) La fede di Nietzsche nel futuro dell'Europa si riferisce alla sua «virilizzazione», ed egli considerò il memoriale di Napoleone da Sant'Elena come uno dei più importanti documenti europei, perché il futuro avrebbe proseguito su quella strada che Napoleone per

primo aveva percorso con il suo tentativo di unificare l'Europa e di renderla così signora della terra. Questa prospettiva politica non si colloca ai margini della filosofia di Nietzsche, ma al suo centro. Essa è una conseguenza della sua analisi del nichilismo europeo, e del concetto a esso opposto di volontà, che sostituisce il «tu devi» della fede cristiana. Il destino dell'Europa coincide nel sentimento e nel pensiero di Nietzsche con lui stesso; infatti, il primo paragrafo dell'ultimo capitolo di *Ecce homo* (Perché sono un destino) si conclude con le seguenti parole: «Solo a partire da me ci sarà sulla terra grande politica», e in pari tempo quella «guerra degli spiriti» che presuppone il riconoscimento dell'origine e delle conseguenze della crisi dell'uomo europeo e della tradizione cristiana. Nelle lettere della follia, in cui Nietzsche invitò i principi europei (nota bene: con l'esclusione degli Hohenzollern) e anche il papa a una conferenza che avrebbe dovuto svolgersi a Roma, risuona ed esplode la volontà di determinare su basi nuove il destino dell'Europa. Anche tutta la sua produzione del periodo «sano», dalle *Considerazioni inattuali* fino all'*Anticristo*, è una guerra continua contro tutto ciò che in Europa «finora è stato creduto, preteso, consacrato». Come immoralista e come «negatore par excellence», egli pensava di poter creare soltanto distruggendo, (20) fedele in ciò al carattere che Stirner nella sua recensione alla *Posaune* di Bauer attribuisce in generale ai Tedeschi: «È il Tedesco e soltanto lui, che proclama la missione storico-universale del radicalismo-, soltanto lui è radicale e soltanto lui lo è senza ingiustizia. Spietato e senza scrupoli come lui non lo è nessuno, poiché egli non si limita a distruggere il mondo esistente per poter rimanere in piedi, ma distrugge se stesso. Dove il Tedesco colpisce, lì cade un Dio, e un mondo perisce. Per il Tedesco annientare è creare, e schiacciare la realtà temporale è la sua eternità». Ciò che Nietzsche vuole favorire è il tramonto del cristianesimo e della sua morale, perché «bisogna colpire ciò che cade» (VI, 305). Il lato positivo di una tale volontà di tramonto per tutta la realtà esistente è la «volontà di potenza» come «trasvalutazione di tutti i valori», la cui prima parte - secondo un ultimo progetto dell'autunno 1888 - è *L'Anticristo*. Zarathustra è il «vincitore di Dio e del nulla», del

nulla che deriva dalla morte del Dio cristiano: del nichilismo europeo. La volontà di potenza è una volontà che si oppone a quella malattia del volere che nasce dal fatto che non vi è più alcun Dio a dirgli qual è il suo dovere. La volontà dell'uomo, privata di Dio, deve ora essere in grado di comandare a se stessa, e per questo ha bisogno della forza estrema di una volontà che si affida soltanto a se stessa. Il nichilismo europeo, come lo intese Nietzsche, è quindi innanzitutto una crisi del cristianesimo, e in ultima istanza una decisione critica per la volontà.

Ciò che Nietzsche ha raccontato come «primo nichilista compiuto d'Europa» nella premessa alla Volontà di potenza è in realtà, come egli aveva auspicato, la storia del futuro, che ora è il nostro presente. «Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l'avvento del nichilismo. Questa storia può essere raccontata già oggi, poiché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già per cento segni, questo destino si annunzia dappertutto [...]. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse a una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare». (21) Al contrario, la riflessione di Nietzsche, in cui egli aveva già vissuto in sé e pensato il nichilismo sino alla fine, voleva esprimere, con la Volontà di potenza, un contromovimento che avrebbe dovuto sostituire quel nichilismo compiuto, e che tuttavia lo presupponeva logicamente e oggettivamente. Il nichilismo è per Nietzsche la logica pensata fino alla fine dei nostri valori cristiano-morali, il rovesciamento del «Dio è verità» e amore nel «tutto è falso» e crudele. Insieme alla fede nella religione cristiana tramonta la morale e, determinata da entrambe, anche l'umanità europea, che ora non conosce più alcuna sanzione. (22) Sono nichilistiche però anche le ineluttabili conseguenze della moderna scienza della natura - «da Copernico in poi, l'uomo rotola dal centro verso la x» - , della moderna mentalità politico-economica, delle scienze storiche e dell'arte moderna; in breve: tutto sta a testimoniare che i nostri valori supremi si svalutano e che ce n'è bisogno di nuovi.

Poiché il nichilismo pensato radicalmente rappresenta la fine della fede in Dio e nella morale, ne deriva come unica verità provvisoria che «nulla più è vero, tutto è permesso». (23) La libertà ivi racchiusa, di tutto come di nulla, è il «vantaggio del tempo» in cui viviamo. La morale è annientata, e «rimane l'io voglio», cioè la forza di volere e di distruggere tutto ciò che non può più volere allo stesso modo, e che vuole se stesso. La morale viene sostituita dalla volontà di uno scopo e dei suoi mezzi (XVI, p. 295). Le riflessioni di Nietzsche hanno preparato spiritualmente la via al Terzo Reich, benché i precursori abbiano sempre indicato agli altri la strada che essi stessi non percorsero. Nietzsche ha determinato il pensiero politico tedesco come nessun altro filosofo del secolo scorso, e chi ancora adesso in Germania ha qualcosa da dire, si colloca in tutto e per tutto sulla sua scia. Il fatto che Nietzsche fosse un oppositore del Reich e che dicesse della Volontà di potenza che non era un libro scritto per le aspirazioni imperiali dei Tedeschi, ma esclusivamente un libro per persone che pensano, sembra contraddire l'idea di una simile influenza dominante; tuttavia, i Tedeschi di allora non erano più per Nietzsche dei pensatori, perché allora erano colpiti e divertiti da cose completamente diverse. (24) Il suo personale rifiuto di una non gradita adesione non cambia tuttavia nulla al fatto storico che Nietzsche, proprio come oppositore a tutto ciò che il Reich significava, si sia mosso nella cerchia della volontà di potenza di Bismarck e di Wagner, e che proprio come «inattuale» abbia avuto e abbia conservato una sua attualità. Con riferimento a Napoleone e a Bismarck, egli aveva previsto che il livellamento democratico dell'Europa si sarebbe un giorno compiuto con una guida dittatoriale. Perché «le stesse nuove condizioni, sotto le quali si verrà a formare un mediocrizzarsi medio dell'uomo - un uomo che è un utile, laborioso [...] e industrie animale da branco - sono idonee in sommo grado a ingenerare uomini d'eccezione, della più pericolosa e ammaliante qualità. [...] La democratizzazione dell'Europa è al tempo stesso un'involontaria organizzazione per l'allevamento di tiranni - intendendo questa parola in ogni senso, anche in quello più spirituale». (25) Per le masse emancipate, l'arrivo di qualcuno che si serva di loro come di

mezzi per i suoi scopi potrebbe addirittura rappresentare una sorta di redenzione e di giustificazione: «Le stesse condizioni che promuovono lo sviluppo dell'animale gregario promuovono anche lo sviluppo dell'animale-duce». (26)

Note

1 Un caratteristico documento è lo scritto di G. Benn del 1933 *Nach dem Nihilismus* [Oltre il nichilismo, in Id., *Lo smalto e il nulla*, a cura di L. Zagari, Adelphi, Milano 1992, pp. 126-36].

2 [C. Baudelaire, Razzi, in Id., *Ultimi scritti*, a cura di F. Rella, Feltrinelli, Milano 1995, p. 54]. 34

3 [Ivi, pp. 52-53].

4 N. Berdjaew, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*, Luzern 1935.

5 Una discussione e una trattazione estese di ciò che qui viene solo accennato, sono disponibili nel mio libro *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1940 [Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Einaudi, Torino 1949].

6 G.W.F. Hegel, *Werke*, vol. X/2, II ed., pp. 231 sgg.; vol. X/3, pp. 579 sg.; vol. X/4, II ed., pp. 13 sgg. e p. 132. 40

7 Sulla crisi del cristianesimo si veda *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, 1929, vol. III, pp. 229 sgg.

8 [G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pp. 233-34]. 41

9 G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, pp. 200 e 779 [Lezioni sulla filosofia della storia, cit., vol. IV, p. 30].

10 K.F. Rosenkranz, *Hegels Leben*, pp. 304 sg. [Vita di Hegel, Vallecchi, Firenze 1966, p. 321]. 42

11 Sulla Critica del presente di Kierkegaard si veda il suo saggio *Das Eine was not*, «Zeitwende», 1927 [L'unica cosa che è

necessaria, in K. Lowith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 428-36].

12 Cfr. anche il saggio di K. Marx, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat*.

13 B. Bauer, *Rußland und das Germanentum*, 1853, pp. 121 e 77 [La Russia e il germanesimo (1853), in K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, cit., p. 261].

14 Sul rapporto tra il nichilismo russo e il marxismo si veda K. Nötzel, *Die soziale Bewegung in Rußland*, 1923, pp. 170 sgg. 46

15 F. Nietzsche, *Werke* (Groß- und Kleinoktavausgabe), vol. XV, pp. 141 sgg. [Opere, Adelphi, Milano 1972 sgg., vol. VIII, t. II, pp. 12-13]. 47

16 F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, af. 377 [La gaia scienza, in Opere, cit., vol. V, t. II, af. 377, pp. 255-58]. 48

17 Si veda il mio libro *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935 [Nietzsche e l'eterno ritorno, Laterza, Roma-Bari 1982].

18 [F. Nietzsche, Opere, cit., vol. II, 1.11,26 [417], p. 240].

19 [Ivi, vol. VII, t. II, 11 [31], p. 231], 50

20 Cfr. Zarathustra, I, Vom Kriege und Kriegsvolke e III, Vom alten und neuen Tafeln [Così parlò Zarathustra, in Opere, cit., vol. VI, 1.1, parte prima, Della guerra e dei guerrieri-, parte terza, Delle tavole vecchie e nuove]. In questi due capitoli è già contenuta l'intera ideologia tedesca del presente.

21 [Id., Opere, cit., vol. VIII, t. II, 11 [411], pp. 392-93].

22 Cfr. Id., *Genealogie der Moral*, III, af. 27 [Genealogia della morale, III, 27, in Opere, cit., vol. VI, t. II, pp. 364-66],

23 Ivi, id. 24 [Genealogia della morale, III, 24, in Opere, cit., vol. VI, t. II, pp. 354-57], Cfr. vol. XII, pp. 406 e 410; vol. XIII, p. 361.

24 Id., vol. XIV, p. 420; *Briefe*, vol. I, p. 534. 53

25 Id., *Jenseits von Gut und Böse*, af. 242 [Al di là del bene e del male, in Opere, cit., vol. VI, t. II, pp. 154-55]. Cfr. anche *Wille zur Macht*, af. 128 [Opere, cit., vol. VII, t. II, 26 [449], pp. 246-47].

26 Id., *Wille zur Macht*, af. 956 [Opere, cit., vol. VII, t. III, 35 [10], p. 190], Cfr. pp. 954 sg.

Parte seconda

Capitolo primo

LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E LA RIVOLUZIONE TEDESCA

Chi confronti il tentativo di Nietzsche di filosofare «con il martello», e quindi di intervenire negli eventi del suo tempo, con la speculazione dell'idealismo tedesco, noterà soltanto distanza e opposizione. E pure, l'opposizione non è per nulla così radicale come può apparire a prima vista. In definitiva, la differenza sta nel fatto che Nietzsche ha anticipato con volontà e intenzione il corso della storia dell'Europa, mentre Kant, Fichte, Schelling e Hegel hanno elaborato delle idee che solo successivamente e indirettamente avrebbero influito sulla realtà tedesca, se si prescinde dai Discorsi alla nazione tedesca di Fichte e dalla cerchia rivoluzionaria dei discepoli di Hegel. In quest'ultimo ambito storico-politico, H. Heine ha colto nella sua Storia della religione e della filosofia in Germania

le conseguenze politiche della rivoluzione spirituale che va da Lutero a Kant, e da questi a Hegel. (1) Hegel afferma: «Mi convinco ogni giorno di più che il lavoro teorico realizza nel mondo più cose di quello pratico; una volta rivoluzionato il regno della rappresentazione, la realtà politica non vi resiste». (2) In questo spirito, Heine alla fine della sua Storia della filosofia tedesca ha tentato di aprire gli occhi ai Francesi sulla vera e propria rivoluzione che sarebbe potuta derivare dalla Riforma e dalla filosofia tedesca: «Mi sembra che un popolo metodico, quale noi siamo, abbia dovuto cominciare con la Riforma, solo dopo di essa abbia potuto dedicarsi alla filosofia, e dopo aver portato questa a compimento, solo allora possa passare alla rivoluzione politica. Io

trovo che questa successione è perfettamente razionale. Le teste che la filosofia ha utilizzato per riflettere possono essere, in un secondo tempo, fatte cadere dalla rivoluzione, quali che ne siano i fini. Mentre la filosofia non sarebbe mai stata in grado di servirsi di quelle teste se la rivoluzione, precedendola, le avesse tagliate. Ma voi, repubblicani tedeschi, non abbiate paura; la rivoluzione tedesca non sarà più dolce e più mite per essere stata preceduta dalla critica kantiana, dall'idealismo trascendentale di Fichte, o addirittura dalla filosofia della natura. In grazia di queste dottrine si sono venute formando forze rivoluzionarie che aspettano soltanto il giorno in cui potranno scatenarsi e riempire il mondo di orrore e di meraviglia. Si vedranno dei kantiani che non vorranno sentir parlare di pietà, neppure nel mondo fenomenico, e che sconvolgeranno spietatamente con la spada e con l'ascia il terreno della vita europea, per estirparvi anche le ultime radici del passato. E si vedranno sulla scena dei fichtiani armati il cui fanatismo volontaristico non potrà essere frenato né dal timore né dall'egoismo; [...] anzi, in un rivolgimento della società quegli idealisti trascendentali sarebbero ancora più pertinaci dei primi cristiani, i quali sopportavano le sofferenze terrene per giungere alla beatitudine celeste: perché l'idealista trascendentale considera vana parvenza anche i supplizi ed è irraggiungibile dietro i fortilizi del suo pensiero. Ma più terribili di tutti sarebbero i filosofi della natura che interverrebbero attivamente in una rivoluzione tedesca, e si identificherebbero anche con l'opera di distruzione. Perché se la mano del kantiano cade forte e sicura, dato che il suo cuore non è accessibile a sentimenti di venerazione per il passato; se il fichtiano sfida coraggiosamente ogni pericolo, perché per lui esso in realtà non esiste, il filosofo della natura sarà terribile perché sa entrare in contatto con le potenze primordiali, sa evocare le forze demoniache del panteismo dei germani antichi, e perché nasce poi in lui quella voglia di combattere che noi ritroviamo presso i germani, e che consiste nel combattere non per distruggere o per vincere, ma semplicemente per combattere. Il cristianesimo - e questo è il suo più notevole merito - ha in certo modo addolcito la brutale smania di combattere dei germani, ma non riuscì a di-

struggerla, e se mai un giorno andrà in pezzi quel talismano addomesticatore che è la croce, allora si risentirà di nuovo [...] quella folle rabbia bellicosa di cui tanto parlano e cantano i poeti nordici. Il talismano è marcio, e verrà il giorno in cui andrà miseramente in pezzi. [...] State in guardia, voi, Francesi, nostri vicini, e non immischiatevi in ciò che noi facciamo a casa nostra, in Germania. Potreste avere brutte sorprese. Guardatevi dall'attizzare il fuoco e guardatevi dallo spegnerlo. [...] Per il vostro bene vi dico l'amara verità. Da una Germania liberata avete da temere più che da tutta la Santa Alleanza insieme ai Croati e ai Cosacchi [...] Non ho mai potuto capire quali siano esattamente le accuse che si rivolgono contro di voi. Una volta, in una birreria di Gottinga, un giovane tedesco dichiarò che bisognava vendicare Corradino di Svevia che i Francesi avevano decapitato a Napoli. Voi ve ne sarete certo dimenticati da un pezzo. Noi invece non dimentichiamo niente. Come vedete, se mai una volta ci verrà voglia di attaccar briga con voi non ci mancheranno ragioni plausibili. Comunque vi consiglio di stare in guardia. Qualsiasi cosa succeda in Germania, vada al potere il principe ereditario di Prussia o il dottor Wirth, rimanete sempre armati [...]. Lo dico per il vostro bene, e mi sono davvero spaventato nel sentire, poco tempo fa, che i vostri ministri intendevano disarmare la Francia». (3)

Note

1 Cfr. anche J.E. Spenle, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris 1934.

2 G.W.F. Hegel, *Briefe*, vol. I, p. 194. 58

3 [H. Heine, *Sulla storia della religione e della filosofia in Germania* (1833), in K. Lowith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Laterza, RomaBari 1982 3, pp. 5-7]. 61

Capitolo secondo

L'ORIZZONTE POLITICO DELL'ONTOLOGIA ESISTENZIALE DI HEIDEGGER (1)

Nei giovani-hegeliani l'impulso rivoluzionario della critica radicale e della speculazione della filosofia tedesca si è fatto immediatamente politico. Feuerbach, Marx e Ruge, Bauer, Stirner e Kierkegaard hanno realizzato nella pratica la filosofia hegeliana. La reazione politica e clericale al movimento degli anni Quaranta ha posto fine al suo radicalismo, ma non ha prodotto alcun movimento spirituale pari a esso. Il ritorno a Kant che cominciò negli anni Sessanta fu soltanto un modo di aggirare le difficoltà, che allontanò i problemi sollevati dai giovani-hegeliani senza tuttavia risolverli. Soltanto con Nietzsche si può parlare di un vero nuovo inizio, in confronto al quale il corso della filosofia accademica perde di significato, almeno sino a Heidegger, che le diede invece il nuovo impulso che contribuì a trarla fuori dalle sue ristrettezze. Prendendo sul serio lo storicismo, Heidegger concepì la tesi secondo cui l'Esserci umano non ha solamente una storia, ma è essenzialmente storia, e che esso è costitutivamente finito, o temporale. Da questo orientamento dell'essere al tempo e dell'Esserci alla storicità, si spiega anche la presa di posizione di Heidegger nei riguardi della realtà storica tedesca, degli avvenimenti del suo tempo. L'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger non investe la sostanza complessiva della sua dottrina dell'Essere, e tuttavia non è nemmeno una semplice appendice del tutto casuale. Gli eventi politici del tempo, proprio in virtù della loro casualità, appartengono invece all'essenza dell'esistenza, nella stessa misura in cui quest'ultima, data la sua

storicità, si colloca sul terreno della «fatticità». Che più avanti io faccia riferimento soltanto di rado all'opera di Heidegger e citi invece di preferenza i suoi discorsi e le sue lettere, trova la sua giustificazione nel fatto che il tratto essenziale di una filosofia della «fatticità storica» si manifesta il più delle volte con maggiore chiarezza nelle dichiarazioni d'occasione e in quelle contingenti che non nella forma complicata di un sistema concettualmente formalizzato. Per meglio comprendere lo sfondo storico della filosofia di Heidegger, risulta utile porla in relazione con una dichiarazione di Rilke e con una di Van Gogh. Alcune frasi dalle Lettere di Rilke (Lettere, 1914-1921, pp. 89 sg.) potrebbero fornire senz'altro una chiave di lettura per la comprensione dell'opera di Heidegger: il mondo borghese - scrive Rilke - affidato alla fede nel progresso e nell'umanità ha dimenticato le «istanze ultime» della vita umana, e cioè «di essere stato superato fin dall'inizio e definitivamente dalla morte e da Dio». Anche in Essere e tempo (par. 63) la morte rappresenta l'«istanza insormontabile» del nostro essere e delle nostre possibilità. Certo, di Dio non si fa parola. Heidegger era stato troppo a lungo teologo cristiano per poter raccontare ancora come Rilke le Storie del buon Dio. La morte è per lui il nulla dinanzi al quale si rivela la finitezza della nostra esistenza storica o - come viene definita nelle prime lezioni di Friburgo - la «fatticità storica». Il pittore che dopo la guerra ci ha rivelato con più profondità il problema del nostro essere e della nostra epoca è stato Van Gogh: «Da alcuni semestri» - mi scrisse Heidegger in una lettera del 1923 - «penso continuamente a una frase di Van Gogh: "Sento con tutte le mie forze che la storia dell'uomo è come quella del grano: anche se non saremo piantati nella terra per germogliare, non importa: saremo macinati lo stesso per diventare pane". Guai a colui che non passa per questa macina». Secondo Heidegger, invece di darsi alla generica attività culturale, come se si avesse ricevuto il compito di «salvare la cultura», si dovrebbe, attraverso una «disaggregazione e destrutturazione radicale», attraverso una «distruzione», acquisire per sé la ferma convinzione dell'«unica cosa che occorre» (2,) senza curarsi delle chiacchiere e del viavai della gente assennata e

laboriosa che misura il tempo con l'orologio. In questa ricerca dell'unica cosa che occorre e che perciò è necessaria, Heidegger si muoveva soprattutto sulla scia di Kierkegaard, con il quale tuttavia non voleva essere confuso, perché il motivo e il fine della sua filosofia dell'esistenza non era certo il «richiamo all'elemento cristiano», bensì «una formale denuncia» dell'esistenza mondana. «Io voglio per lo meno qualcosa d'altro, e questo non è molto: voglio ciò che io sento vivamente come "necessario" nell'attuale situazione di rivolgimento di fatto, senza stare a guardare poi se ne risulterà una "civiltà" o un più rapido declino» (Lettera del 1920). Aveva orrore per ogni filosofia della «cultura», e ancor più per i congressi di filosofia; il coacervo di riviste che apparvero dopo la guerra suscitavano in lui una rabbia furente, e persino la rivista «Antike» di Jaeger gli parve priva di senso e di scopo.

Scrisse di Scheler con pungente severità che egli «ammodernava», tanto per cambiare, E. von Hartmann, mentre altri uomini di cultura, accanto al Logos, avrebbero pubblicato un «Ethos» e un «Kairos». «E quale sarà la storiella della prossima settimana? Credo che l'interno di un manicomio abbia un aspetto più decente e razionale di questo nostro tempo». Coerentemente con questa negazione di principio di tutto lo stato di cose esistente e anche di qualsiasi programma per riformarlo, Heidegger ci metteva in guardia anche contro l'erronea interpretazione e la sopravvalutazione della sua stessa opera, quasi che lui avesse qualcosa di «positivo», o «nuovi risultati» da offrire. «Ne nasce l'impressione che attraverso la critica ci sia da contrapporre qualcosa che nel contenuto sostituisca ciò che si è negato, e che la mia opera abbia finalità di scuola, di indirizzo, di prosecuzione e di integrazione». Heidegger ribadiva invece che essa non era niente di tutto questo, ma si limitava a una distruzione critica e concettuale della tradizione filosofica e teologica, e pertanto si teneva in disparte, e forse non era neanche sfiorata dalle laboriose vicende quotidiane (Lettera del 1924). Bisognava anzi essere felici - egli diceva - di essere fuori dalle mode stagionali, perché quando le cose invecchiano con tale velocità, è segno che non hanno un solido fondamento. Da questo atteggiamento scaturì in seguito il

suo tentativo di una filosofia dell'«essere» e del «tempo» connessa a una «ontologia fondamentale», la quale riassume l'intera storia dai Greci fino a Nietzsche in un unico problema, per trovare in ciò che è semplice e originario una linea di fondo e un terreno fermo. Che lo straordinario successo dottrinario di Heidegger come insegnante e l'effetto inusitato del suo difficile libro abbiano spinto lui stesso oltre i limiti inizialmente voluti, e trasformato il suo pensiero in una moda, era certamente contro le sue intenzioni, ma nello stesso tempo era una conseguenza naturale della sua indole di predicatore sotto mentite spoglie. L'influenza che egli esercitò su di noi non era dovuta principalmente all'attesa di un nuovo sistema, ma appunto alla sostanziale indeterminatezza e al carattere puramente appellativo delle sue intenzioni filosofiche, alla sua intensità e concentrazione spirituale sull'«unica cosa che occorre». Solo in seguito ci fu chiaro che quest'unica cosa in realtà non era niente, era pura risolutezza senza uno scopo preciso. Un giorno uno studente ne fece un'efficace parodia dicendo appunto: «Sono deciso, ma non so a che cosa». Il nichilismo interiore di questa pura risolutezza dinanzi al nulla era inizialmente occultato da certi tratti che facevano pensare a una inquietudine religiosa; e in effetti a quel tempo Heidegger non si era ancora liberato del tutto dalle sue ascendenze teologiche. Di questo periodo di Friburgo ricordo benissimo di aver visto sulla sua scrivania i ritratti di Pascal e di Dostoevskij e una Crocefissione espressionista in un angolo della sua stanza che era simile a una cella. Per il Natale del 1920 egli mi regalò il *De imitatione Christi* di Tommaso da Kempis. Ancora nel 1925 era convinto che ci fosse vita spirituale soltanto nella teologia, in Barth e in Gogarten. Allora egli era in rapporti strettissimi con Bultmann, con cui conduceva un seminario sul giovane Lutero. E non era certo piccola pretesa quella di chiedere agli studenti di teologia di conciliare le categorie pseudocristiane dell'ontologia esistenziale di Heidegger con le loro diverse teologie.

La chiave per decifrare la teologia senza Dio di Heidegger è in una lettera del 1921, dove egli definiva il suo «io sono» o la sua «fatticità storica» affermando - testualmente - di essere un «teologo cristiano» (sic!), e che ciò implicava «radicale inquietudine

interiore e al tempo stesso radicale scientificità»: poiché il rigore scientifico della ricerca concettuale accentuava la sua esistenza fattuale, che si trasformava perciò, per lui, nel problema della «fatticità in generale». Pochissimi tra noi riuscirono a comprendere esistenzialmente questo connubio di pathos personale e di passione concettuale. Quelli che più lo capirono furono alcuni teologi cattolici come Przywara e Guardini, i quali coglievano meglio di noi le premesse da cui Heidegger partiva.

Da Lutero derivava anche il motto inespresso della sua ontologia esistenziale: «Unus quisque robustus sit in exi- stentia sua», che Heidegger, privo della fede in Cristo, tradusse nel tedesco della sua ripetuta e insistita affermazione per cui l'unico problema sarebbe «che ciascuno fa quel che può», ossia sempre il «proprio poter-essere», ovvero «la limitazione esistentiva della propria, storica fatticità». Nello stesso tempo, egli pretendeva che questo «potere» fosse un «dovere», ovvero un «destino». In una lettera del 1921 mi scrisse: «Io faccio unicamente ciò che devo e ciò che ritengo necessario, e lo faccio così come posso; io non ritaglio il mio lavoro filosofico sulla base dei compiti culturali di un generico oggi. Non ho nemmeno la tendenza di un Kierkegaard. Lavoro sulla base del mio "io sono" e della mia origine spirituale, che è quella che è di fatto. E con questa fatticità che infuria (sic!) l'esistere». Chi ora, sulla base di queste osservazioni, guarda alla futura presa di posizione di Heidegger a favore del movimento di Hitler, troverà già implicito in questa prima formulazione dell'esistenza storica il nesso successivo con la decisione politica. Basterà solamente uscire dall'isolamento ancora semireligioso, e applicare questo esistere sempre proprio di ciascuno e la sua necessità alla propria «esistenza tedesca» e al suo destino storico, per trasferire l'energico girare a vuoto delle categorie dell'esistenza - «decidersi per se stessi», «di fronte al nulla insistere su se stessi», «volere il proprio destino» e «affidarsi a se stessi» - nel movimento generale dell'esistenza tedesca, e passare quindi a distruggere sul terreno politico. E così non è un caso che a una filosofia esistenziale di Heidegger corrisponda in C. Schmitt un «decisionismo» politico, (3) che trasferisce il «poter-essere-un

tutto» della esistenza propria di ciascuno alla «totalità» dello Stato proprio di ciascuno. All'autoaffermazione dell'esistere sempre proprio di ciascuno corrisponde l'autoaffermazione della esistenza politica, e alla «libertà per la morte» il «sacrificio della vita» nell'emergenza politica della guerra. Il principio, in entrambi i casi, è lo stesso: la «fatticità», ossia ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti.

Heidegger era stato chiamato due volte all'università di Berlino, durante la repubblica di Weimar (nel 1930) e all'inizio del nazionalsocialismo (nel 1933). Egli rifiutò tutte e due le volte adducendo come una sorta di giustificazione per il suo secondo rifiuto il carattere «provinciale» della sua esistenza spirituale. Sul giornale «Der Alemanne» del 7 marzo 1934 egli pubblicò infatti un articolo dal titolo provocatorio Perché restiamo in provincia?. (4) Dopo una breve descrizione della sua baita nella Foresta Nera, dove spesso ospitava per alcune settimane una ristretta cerchia di allievi, l'articolo prosegue con un affondo polemico contro i «cittadini» colti, che durante le ferie vanno nella Foresta Nera per «contemplare» e «godere» obiettivamente la sua bellezza - due termini che in Heidegger hanno un tono spregiativo, come indice di comportamento inattivo, senza «intervento». Lui invece - dice in quell'articolo - il paesaggio in realtà non lo «contempla» mai, perché è il suo «mondo di lavoro», e il corso del suo lavoro coincide con il fluire degli eventi in quelle montagne. Non la passività del theorein o del guardare, ma la prassi attiva dell'esistenza che si prende cura delle cose dischiude l'essere di questo mondo, e l'«ora alta» per la filosofia è soprattutto quando le violente tempeste di neve infuriano sulla baita e tutto è coperto e seppellito. Il lavoro intellettuale deve essere dunque «rigoroso» e «acuto» come questo pericoloso mondo della montagna, e la filosofia non si distingue sostanzialmente dal lavoro del contadino. L'articolo termina con la storia sentimentale del vecchio contadino che, quando lui gli racconta della sua chiamata a Berlino, scuote la testa in segno negativo e alla fine dice: «Assolutamente no!». Che ci doveva fare l'Alemanno radicato sulla sua terra tra tutti quei pezzi grossi e notabili di Berlino?

Questo articolo dai toni volutamente popolareschi contiene implicitamente tutti i concetti esistenziali fondamentali. Non è difficile coglierne l'affinità con l'ideologia nazionalsocialista: ringraziamo Dio di non essere «obiettivi» - amava dire Goring - quando occorre volontà e azione. D'accordo con Nietzsche, l'esistenza nazionalsocialista e la sua filosofia negano il piacere, la gioia e il gusto della vita, per affermare invece la durezza del destino e il rigore del lavoro, che devono essere gli stessi per il contadino e per l'intellettuale; e stravolge e nega il principio, valido da Aristotele fino a Hegel, per cui la contemplazione filosofica è l'attività umana più elevata perché libera dai bisogni immediati. Che Heidegger, nel momento decisivo della rivoluzione tedesca, diventasse rettore dell'università di Friburgo, era un avvenimento, perché tutte le altre università, in quei tempi critici, mancavano di una guida in grado di occupare un posto del genere non soltanto grazie al distintivo del partito, ma anche per i suoi meriti scientifici. La massa degli intellettuali tedeschi in campo politico era reazionaria o indifferente. Heidegger aveva resistito alla chiamata all'università di Berlino, ma aveva ceduto alla tentazione di guidare la propria università. La sua decisione trascendeva il significato locale, ed ebbe una vasta risonanza. Gli studenti di Berlino invitarono tutte le università a seguire l'«allineamento» che c'era stato a Friburgo. D'altra parte un rifiuto anche del rettorato di Friburgo non sarebbe stato privo di conseguenze, perché Heidegger era allora al culmine della sua fama. La sua decisione fu invece una sorpresa per i suoi allievi perché in precedenza egli si era espresso rarissime volte su questioni politiche, e mai chiaramente. Nell'atto di assumere il rettorato, Heidegger tenne una prolusione su L'autoaffermazione dell'università tedesca. (5)

In confronto agli innumerevoli opuscoli e discorsi dei professori universitari che dopo il rivolgimento si erano allineati, il discorso di Heidegger è certamente di altissimo livello filosofico e di vasto respiro, un piccolo capolavoro per il modo in cui è formulato e impostato. Dal punto di vista filosofico esso è invece assolutamente ambiguo, perché sa adattare così sapientemente le categorie ontologico-esistenziali all'«istante» storico (Essere e tempo, par.

74), da dare l'impressione che intenzioni filosofiche e situazione politica, libertà della ricerca e coercizione statale possano e debbano coincidere a priori. Il «servizio del lavoro» e il «servizio militare» vengono a identificarsi con il «servizio del sapere», cosicché alla fine non si sa bene se si deve mettere mano ai Presocratici di Diels o marciare con le S.A. Non è possibile perciò giudicare questo discorso né da un punto di vista esclusivamente politico né da un punto di vista meramente filosofico, perché esso è mal riuscito tanto come discorso politico quanto come saggio filosofico. Esso immette la filosofia dell'esistenza storica di Heidegger nel corso degli eventi tedeschi, sicché attraverso questa immedesimazione la sua volontà di azione trovò per la prima volta un terreno concreto, e il profilo formale delle categorie esistenziali ricevette un deciso contenuto. Il discorso incomincia con una singolare contraddizione: in opposizione all'autonomia delle università minacciata dallo Stato, esso tratta della loro «autoaffermazione», ma al tempo stesso nega la forma «liberale» della libertà accademica e della autonomia amministrativa, per inquadrarla interamente nello schema nazionalsocialista della «guida» e dei «seguaci».

Il rettore ha il dovere di guidare spiritualmente gli insegnanti e gli studenti; tuttavia anch'egli - il Führer - è a sua volta guidato dalla «missione spirituale del suo popolo». Non viene chiarito però quali siano i contenuti e le forme di legittimazione di questa missione storica. Chi in ultima istanza conferisce la missione è il «destino» che bisogna volere. A tale indeterminatezza della missione fa riscontro il suo accentuato carattere «inesorabile». E, sotto forma di una sentenza indiscutibile, il destino del popolo viene legato alle sorti delle università: la missione che concerne l'università sarebbe identica a quella che concerne il popolo, scienza tedesca e destino tedesco conseguono potenza in un'unica «volontà essenziale». In tal modo, la volontà di essenza viene tacitamente equiparata alla volontà di potenza, perché per l'atteggiamento nazionalsocialista essenziale è la volontà in quanto tale. Prometeo, il simbolo della volontà occidentale, è così il «primo filosofo» che bisogna seguire. È con un tale volere

prometeico che originariamente, ai tempi dei Greci, l'uomo sarebbe «insorto contro l'essente» per porre a esso la questione del suo essere, e questo insorgere rivoluzionario sarebbe proprio dello «spirito» che, se non può certo resistere alla superiorità del destino, proprio nella sua impotenza è creativo. Lo spirito non sarebbe quindi affatto la ragione universale, l'intelletto, l'intelligenza, e men che meno l'esprit, bensì «consapevole risolutezza» per l'essenza dell'essere, e il vero «mondo spirituale» sarebbe un «mondo del pericolo più estremo e più interiore». Il pericolo è l'autentica «vocazione» dell'uomo, ha detto Nietzsche nello Zarathustra. Con rigore militaresco si esige perciò dallo studente che, armato della volontà di sapere, «avanzi» sino alle «posizioni del pericolo più estremo», che marci, si impegni e si esponga, rimanga saldo e resista, e che soprattutto sia deciso a farsi carico del destino tedesco, rappresentato da Hitler. Il vincolo con il Führer e con il popolo, con il suo onore e il suo destino, è tutt'uno con il servizio del sapere. E in risposta alla domanda di Nietzsche, che chiedeva se l'Europa volesse ancora se stessa oppure non più, Heidegger afferma: «Noi vogliamo noi stessi», nella convinzione che la giovane forza del popolo tedesco ha già deciso positivamente sulla volontà di autoaffermazione - non soltanto dell'università, ma anche dell'esistenza tedesca in generale. Per comprendere interamente la «magnificenza e la grandezza di questo risveglio», è necessario però ricordarsi - ci dice Heidegger - della saggezza di un detto di Platone, che egli però traduce, travisandone radicalmente il senso, con «Alles Grosse steht im Sturm!» [«Tutto ciò che è grande sta nella tempesta!»]. Se tale era l'impeto in cui terminava la saggezza di Heidegger, quale giovane S.S. non se ne sarebbe sentito toccato nell'intimo, nel caso in cui avesse avuto sufficiente cultura filosofica da saper penetrare il nembo greco che avvolgeva questa maniera molto tedesca di scatenare tempesta. Secondo Heidegger anche la comunità dei docenti e degli studenti è una comunità di lotta, e soltanto nella lotta il sapere si innalza e si mantiene. In una lezione che risale alla stessa epoca, Heidegger afferma che ogni «essenza» si dischiude soltanto al coraggio, non alla contemplazione, e la verità si lascia riconoscere soltanto se ci

si «ritiene capaci» [zu-mutet] di verità. Persino l'«animo» [Gemüt] tedesco viene messo in relazione con questo «coraggio» [Mut]. Analogamente, il nemico, dice Heidegger, non è soltanto «presente», bensì l'Esserci deve crearsi da sé il proprio nemico, per non cadere nell'inerzia. Tutto ciò che «è», è in generale «dominato dalla lotta», e dove non c'è lotta né dominio, c'è decadenza. La missione di guida durò per Heidegger soltanto un anno. Dopo qualche delusione e alcuni dispiaceri, si ritirò dalla sua «missione» per tornare a opporsi alla vecchia maniera alla nuova «anonimità», e ad arrischiare qualche amara considerazione nel corso delle sue lezioni, anche se ciò non contraddice il suo sostanziale coinvolgimento nel nazionalsocialismo. Lo 'spirito' del nazionalsocialismo infatti ha a che fare non tanto con il 'nazionale' e il 'sociale', quanto piuttosto con quel radicale decisionismo e dinamismo che rifiutano ogni discussione e accordo, perché contano unicamente ed esclusivamente su se stessi - sul poter-essere - tedesco - sempre proprio di ciascuno. Sono sempre espressioni di violenza e di decisionismo quelle che caratterizzano il vocabolario della politica nazionalsocialista e della filosofia di Heidegger. Allo stile dittatoriale della politica fa riscontro il carattere apodittico delle formulazioni cariche di pathos di Heidegger. E unicamente una differenza di grado, e non di metodo, a determinare le differenziazioni all'interno dei seguaci, e alla fine è il «destino» a giustificare ogni volere, avvolgendolo nel manto della filosofia della storia. Un mese dopo la prolusione di Heidegger, K. Barth scrisse il suo appello alla teologia (Esistenza teologica oggi), contro l'allineamento alle potenze dell'epoca. Questo scritto fu e rimane l'unica seria manifestazione di opposizione morale alla ferocia di quel tempo. Per poter fare altrettanto, la filosofia avrebbe dovuto occuparsi non di «essere e tempo» ma dell'essere dell'eternità. Sennonché il punto centrale della filosofia di Heidegger stava appunto nel suo intendere «decisamente il tempo a partire dal tempo», poiché anche come filosofo egli era ancora abbastanza teologo da identificare l'eternità con Dio - e il filosofo «non sa nulla» di Dio. Questo rapporto negativo tra la problematica filosofica del tempo in Heidegger e il problema

dell'eternità nella teologia venne chiaramente alla luce soltanto in una conferenza del luglio 1924.

Su questo sfondo storico-politico si chiarisce il significato specificamente tedesco dei concetti che qualificano l'Esserci heideggeriano: esistenza e risolutezza; essere e poter-essere; l'interpretazione di tale potere come un destino e un dovere; l'ostinata insistenza sul poter-essere - tedesco - «sempre proprio di ciascuno», e la ripetizione ossessiva di parole come «disciplina» e «costrizione» - bisogna «costringersi» persino alla «chiarezza del sapere» -, «duro», «inesorabile», «rigoroso», «severo» e «drastico» - «l'atteggiamento drastico dell'Esserci»; «far fronte» e «contare su di sé», «impegnarsi» ed «esporsi al pericolo»; e poi «sovvertimento», «rottura in avanti», «irruzione». Tutte queste espressioni rispecchiano la mentalità catastrofale di quasi tutti in Germania nel dopoguerra. Il minimo di cui si occupava la loro mente erano concetti come «origine» e «fine», oppure «situazioni-limite». In fondo, tutti questi concetti e queste parole sono l'espressione della dura e spietata risolutezza di una volontà che si afferma dinanzi al nulla, orgogliosa del suo disprezzo per la felicità e per qualsiasi umanità.

Nessuno di noi avrebbe mai immaginato nel 1927, quando apparve Essere e tempo di Heidegger, che la morte che è «sempre propria di ciascuno», quella morte individuale in una solitudine radicale sei anni dopo potesse essere rimodellata per glorificare un eroe nazionalsocialista. Eppure, il salto dall'analisi ontologica della morte al discorso di Heidegger su Schlageter (6) - apparso sulla «Freiburger Studentenzeitung» del 10 giugno 1933 - è soltanto un passaggio dall'esistenza isolata, propria di ciascuno, a una esistenza generale, ma che nella sua generalità non è meno isolata, in quanto tedesca. Schlageter - diceva Heidegger in quell'artificioso discorso commemorativo - è morto della «morte più dura e più grande», fucilato inerme mentre la sua nazione giaceva umiliata al suolo; «nella sua solitudine egli dovette trarre da sé e raffigurare dinanzi alla sua anima, per morire nella fede in questa visione, l'immagine del popolo che nel futuro insorge per il suo onore e la sua grandezza». Heidegger si chiede: da dove nascono questo «rigore

della volontà» e questa «limpidezza del cuore»? E risponde evocando le «rocce primitive» delle montagne della Foresta Nera - patria di Schlageter - e il loro chiarore autunnale per dire che queste forze telluriche si erano riversate nella volontà e nel cuore di questo giovane eroe. In verità Schlageter era uno dei tanti giovani tedeschi sbalestrati dalla guerra, una parte dei quali diventò comunista, l'altra il contrario. E Salomon li ha efficacemente descritti nel suo romanzo *La città*. Abbrutiti dalla guerra, una volta lasciato il servizio militare questi giovani non riuscirono più a inserirsi nella vita civile, e si arruolarono in uno dei corpi franchi, a sprecare la loro vita dovunque e contro chiunque in una serie di imprese incontrollate. E il filosofo dell'esistenza chiama tutto ciò un dovere. «Egli doveva andare nel Baltico, doveva andare nell'alta Slesia, doveva andare nella Ruhr», doveva adempiere al destino che si era scelto. Tanto basse erano ormai, persino per un filosofo, le quotazioni del fato della tragedia antica in quel nostro periodo di inflazione. Alcuni mesi dopo questo discorso, la Germania uscì dalla Società delle Nazioni. Il Führer ordinò delle elezioni suppletive per mostrare a tutto il mondo che la Germania e Hitler erano una cosa sola. Heidegger lasciò che gli studenti di Friburgo marciassero a ranghi serrati sul seggio elettorale, e che dessero in massa il loro voto favorevole alla decisione di Hitler - in altre università, come Marburgo, si poté votare ancora con un «sì» o con un «no», anche se le elezioni erano segrete soltanto formalmente. Il «sì» alla decisione di Hitler sembrò a Heidegger identificarsi con il «sì» all'«essere autenticamente se stessi». L'appello elettorale (7) che egli fece diffondere come rettore era in puro stile nazionalsocialista, ed era al tempo stesso un estratto popolare di filosofia heideggeriana. Il tenore del proclama era il seguente: «Uomini e donne tedeschi! Il popolo tedesco è chiamato dal Führer al voto. Ma il Führer non chiede nulla al popolo. Egli offre piuttosto al popolo la possibilità più immediata di decidere nella massima libertà: di decidere - il popolo tutto - se vuole la propria esistenza autentica oppure no. Queste elezioni non sono assolutamente paragonabili a nessuna di quelle precedenti. La singolarità di queste elezioni sta semplicemente nella grandezza della

decisione che in esse dobbiamo prendere. L'inesorabilità delle cose semplici e ultime non ammette incertezze ed esitazioni. Questa decisione ultima giunge fino al limite estremo dell'esistenza del nostro popolo. E qual è questo limite? E l'aspirazione originaria di ogni esistenza a conservare e salvare la propria essenza autentica. In questo modo si erge una barriera tra ciò che si può e ciò che non si può esigere da un popolo. In virtù di questa legge fondamentale dell'onore, il popolo preserva la dignità e la risolutezza della sua essenza. Non l'ambizione, non la sete di gloria, non una cieca ostinazione e nessuna aspirazione violenta hanno spinto il Führer a uscire dalla Società delle Nazioni, ma unicamente la chiara volontà di una autoresponsabilità assoluta nell'addossarsi e dominare il destino del nostro popolo. Ciò non significa abbandonare la comunità dei popoli. Al contrario, il nostro popolo, con tale passo, si sottopone a quella legge costitutiva dell'esistenza umana alla quale ciascun popolo deve prima d'ogni altra cosa ubbidire se vuole essere ancora un popolo. Solo dalla concorde osservanza di questo diritto incondizionato alla autoresponsabilità, può nascere la fiducia reciproca e affermarsi quindi una comunità. La volontà di una autentica comunità tra i popoli è lontana tanto da una fratellanza universale precaria e non impegnativa, quanto da un cieco dominio della violenza. Essa trascende questa antitesi. Essa genera una leale e virile autonomia e reciprocità di relazioni tra i popoli e gli Stati. [...] La nostra volontà di autoresponsabilità etnica vuole che ciascun popolo trovi e custodisca la grandezza e la verità della propria destinazione. Tale volontà è la più alta garanzia di sicurezza per tutti i popoli: essa infatti vincola se stessa alla legge fondamentale del rispetto tra uomini e dell'onore incondizionato. Il 12 novembre il popolo tedesco nella sua totalità sceglie il suo futuro. Questo futuro è legato al Führer.

Il popolo non può scegliere questo futuro votando «sì» per cosiddette considerazioni di politica estera, senza includere in questo «sì» anche il Führer e il movimento che gli è incondizionatamente connesso. Non c'è una politica estera e nemmeno una politica interna. Esiste un'unica volontà che vuole l'esistenza piena dello Stato. Il Führer ha destato completamente

questa volontà in tutto il popolo saldandola in un'unica decisione. Nessuno può astenersi nel giorno della dichiarazione di questa volontà!» («Freiburger Studentenzeitung», 10 novembre 1933).

Heidegger aveva parlato per la prima volta nella sua prolusione accademica di Friburgo (Che cos'è metafisica?) della «grandezza ultima» dell'Esserci che consisterebbe nel suo essere spesa «audacemente». Da allora egli fece largo uso della grandezza eroica. Essa vale per la morte di Schlageter non meno che per la decisione di Hitler del colpo a sorpresa e della audace soluzione; eppure tutto questo non significava per lui abbandonare la comunità dei popoli europei, ma «al contrario» rendere possibile una vera comunità in cui ogni popolo - sull'esempio tedesco - se ne sta autonomamente per conto suo per essere proprio così «in relazione reciproca» con tutti gli altri!

Una settimana prima di questo proclama elettorale Heidegger aveva pubblicato un appello agli studenti («Freiburger Studentenzeitung», 3 novembre 1933), (8) in cui si diceva in tono assai generico che la rivoluzione nazionalsocialista aveva condotto a un «compiuto rovesciamento della nostra esistenza di tedeschi». Agli studenti spettava il compito di attenersi, nella loro volontà di sapere, a ciò che è essenziale, semplice e grande; di essere rigorosi e sinceri nel chiedere, e chiari e sicuri nel rifiutare; di impegnarsi con combattività, e di far crescere il coraggio del sacrificio per la salvezza dell'essenza del popolo e per l'esaltazione della sua forza. Le regole della loro esistenza di studenti non dovevano essere le «idee»; soltanto Hitler doveva essere la loro legge. «Il Führer stesso e lui soltanto è la realtà tedesca odierna e futura e la sua legge». Pare che già prima della rivoluzione Heidegger abbia dichiarato che, fra tutti i cancellieri candidati, soltanto Hitler ne avesse «la faccia». L'ortodossia piccolo-borghese del partito ha guardato con sospetto al nazionalsocialismo di Heidegger, perché in esso la questione razziale e quella ebraica non hanno nessun ruolo. Essere e tempo è dedicato all'ebreo Husserl, il libro su Kant al semiebreo Scheler, e nel periodo di Friburgo sotto la guida di Heidegger abbiamo studiato Bergson e Simmel. Ad A. Hoberg (L'esistenza dell'uomo, 1937) la mentalità di Heidegger non è

sembrata conforme al «tipo nordico», il quale ignorerebbe, secondo lui, l'angoscia davanti al nulla. Viceversa il professor H. Naumann (La fede germanica nel destino, 1934) è riuscito a spiegare la mitologia germanica con le categorie di Essere e tempo, scoprendo in Odino la «cura» e in Baldur l'«anonimità»! Consenso e rifiuto non possono essere presi sul serio, perché l'opzione di Heidegger a favore di Hitler va ben oltre la concordanza con l'ideologia e con il programma del partito. Heidegger era e rimase un nazionalsocialista - un po' come lo è anche E. Jünger - ai margini e in una posizione di isolamento che però non è affatto sterile. Egli è nazionalsocialista già per quel radicalismo con cui fonda la libertà dell'esistenza propria di ciascuno, ovvero dell'esistenza tedesca, sulla rivelazione del nulla (Che cos'è metafisica?, p. 20). Di fronte alla sostanziale omogeneità di Heidegger con l'atmosfera e la mentalità nazionalsocialista, era fuorviante criticare oppure giustificare la sua decisione politica isolatamente, invece di spiegarla sulla base del principio che fonda la sua filosofia. Non è Heidegger che ha «male interpretato se stesso» quando si è schierato con Hitler (cfr. l'articolo di H. Kunz nella «Neue Zürcher Zeitung» del 3 gennaio 1938) ma, anzi, non hanno capito Heidegger coloro che non hanno compreso perché egli ha potuto farlo. Un docente svizzero (cfr. la controversia tra K. Barth ed E. Staiger sulla «Neue Zürcher Zeitung» del gennaio 1936) ha rimproverato a Heidegger le sue concessioni «alla realtà quotidiana» - quasi che una filosofia che spiega l'essere a partire dal tempo e dalla quotidianità, non debba avere nulla a che fare con la realtà quotidiana e con il tempo in cui è sorta e in cui essa opera. Se questo ammiratore di Heidegger dice che è sbagliato appuntarsi sulla «casualità storica» di un pensiero, invece di guardare al «tempio immacolato» che su di essa si erge in una realtà «atemporale», bisogna obiettarli, proprio in quanto allievi di Heidegger, che nessun filosofo più di Heidegger stesso ha orientato la filosofia sulla casualità della «fatticità storica», e che a essa egli si è anche votato necessariamente proprio perché quello era l'«istante decisivo». La possibilità di una filosofia politica di Heidegger non nasce da una deplorable deviazione, bensì dal

principio che fonda la sua concezione dell'esistenza, la quale «impugna», nel duplice senso di questo termine, lo «spirito del tempo». Il movente ultimo di questa volontà di sovvertimento e di rottura, di questo movimento giovanile fortemente politicizzato che ebbe inizio in epoca precedente la prima guerra mondiale, era però la coscienza della decadenza e del trapasso-. il nichilismo europeo. Ma è assai significativo che a trasformare questo nichilismo europeo nel tema di fondo della filosofia sia stato solo un Tedesco: Nietzsche, e che soltanto in Germania esso abbia potuto attivarsi. Senza questa volontà di distruzione non è possibile comprendere nemmeno l'influenza che la costruzione filosofica di Heidegger ha esercitato su di noi. Io ricordo quella sua lettera del 1920, in cui egli dice che il suo lavoro è indipendente dalla preoccupazione marginale che da esso possa sortire una «cultura» o un «più rapido declino». Lo stesso pensiero ritorna in Essere e tempo (par. 77), quando approva una citazione in cui si afferma che l'uomo moderno, dal Rinascimento in poi, è «maturo» per «essere seppellito». E ancora nel 1933, al termine della prolusione di rettorato, egli afferma che è troppo tardi per modificare vecchie istituzioni o aggiungerne di nuove, e che occorrerebbe piuttosto ritornare ai primi inizi, ai Greci, per poter ricominciare da capo in Europa. Ma il pericolo, secondo Heidegger, è che, ancor prima che noi ci decidiamo a farlo, la forza spirituale dell'Occidente venga meno, e che l'Occidente stesso si sgretoli dall'interno: il rischio è che «questa decrepita pseudocultura giunga al collasso e scompagini tutte le forze». Allora Heidegger riteneva ancora che l'eventualità o meno di questo collasso dipendesse solamente da una condizione: che «noi vogliamo ancora e di nuovo noi stessi, oppure che non ci vogliamo più»; ed era convinto che la decisione su questo dilemma fosse stata già presa in senso positivo mettendosi al seguito del Führer. Tre anni dopo, nella conferenza su Hölderlin del 1936, Heidegger conclude in tono sostanzialmente rassegnato. Come Hölderlin, egli rinvia allora al «tempo degli dei che sono fuggiti e del dio che verrà». Ma poiché il presente si trova tra questi due «non», tra il non-esserci-più degli dei fuggiti e il non-esserci-ancora del dio che verrà, esso è sostanzialmente un

tempo di penuria e di indigenza, e della «magnificenza» della rottura del 1933 non si fa più parola. Il poeta di questo tempo persevera e resiste nel nulla di questa notte - ed è un'immagine che ricorda la conclusione della conferenza di M. Weber sulla Scienza come professione. «E a che scopo poeti in un tempo di indigenza?» Così anche Heidegger potrà essersi domandato spesso: a che scopo i filosofi in un tempo di indigenza? Ma per lui la risposta deve essere stata ancor più difficile che per il suo poeta, per il quale gli dei erano qualcosa di più di mere figure concettuali del tempo. Heidegger ha conservato personalmente tutto il fascino che esercitò su di noi con la sua risolutezza indeterminata e la sua critica spietata. Sono passati ormai vent'anni da quando andai a Friburgo, eppure ancora oggi egli riesce ad avvincere l'ascoltatore attraverso ciò che le sue parole lasciano trapelare, e l'influenza del suo insegnamento la si può avvertire dappertutto. Gesuita di vocazione, divenne protestante per rivolta, dommatista scolastico per formazione e pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateista come studioso, rinnegato della sua tradizione nei panni di storiografo della medesima. Esistenzialista come Kierkegaard, con la volontà sistematica di Hegel, tanto dialettico nel metodo quanto monolitico nel contenuto, apodittico nelle affermazioni per spirito di negazione, chiuso verso gli altri e tuttavia curioso come pochi, radicale nelle cose ultime e pronto al compromesso nelle penultime - quest'uomo ebbe un effetto altrettanto discordante sui suoi allievi, i quali tuttavia ne rimasero incatenati perché superava tutti gli altri filosofi accademici per l'intensità della sua volontà filosofica. (9)

Note

1 [Ci siamo serviti per questo capitolo della traduzione italiana, da noi leggermente modificata, della sezione dedicata a Heidegger, e da Lowith ripresa senza sostanziali variazioni in K. Lowith, La

mia vita in Germania prima e dopo il 1933 (1940), Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 50 sgg. Stralci di tale capitolo sono originariamente presenti nel testo di K. Lowith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* (1935), trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., Marx, Weber, Schmitt, Laterza, RomaBari 1994, pp. 125-66; anche di questa traduzione abbiamo tenuto conto per questo capitolo.] 62

2 Cfr. R.M. Rilke: «E come se solo una cosa ancora, l'ultima che vale, l'unica che occorre, mi giustifichi a parlare». 64

3 Si veda H. Fiala [pseud. di K. Lowith], *Politischer Dezisionismus*, in «*Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*», 9 (1935), pp. 101-23 [Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt, cit., pp. 125-66]. 67

4 [Questo articolo è disponibile in italiano in «*Tellus*», 1992, III, p. 3, e ora anche in M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 179-83]. 68

5 [Il testo del discorso di rettorato è tradotto in italiano in Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988, pp. 15-30; ora disponibile anche in Id., *Scritti politici cit.*, pp. 129-42, con il titolo *Discorso di rettorato. La quadratura in se stessa dell'università tedesca*]. 70

6 Schlageter era uno studente dell'università di Friburgo che aveva preso parte alle sollevazioni contro le truppe di occupazione francesi, il quale venne fucilato per sabotaggio e santificato dal nazionalsocialismo. [Il testo in italiano del discorso di Heidegger in memoria di Schlageter è ora disponibile in Heidegger, *Scritti politici cit.*, pp. 144 sg.]. 74

7 [Il testo dell'appello è disponibile in italiano in Heidegger, *Scritti politici cit.*, pp. 149-51; la traduzione dei passi citati da Löwith è nostra]. 75

8 [L'appello agli studenti è tradotto in italiano in Heidegger, *Scritti politici cit.*, pp. 148 sg.]. 77

9 Il lettore giapponese forse si stupirà che io sottoponga il mio sensoi a una critica così severa e aperta. Ma anche questa critica al

proprio insegnante è solo un caso specifico di quella disposizione spirituale, essenzialmente critica, che contraddistingue noi Europei. Da noi, infatti, la gratitudine verso l'insegnante non è in contraddizione con la più aspra contrapposizione critica nei suoi confronti; al contrario, noi spesso sottoponiamo alla critica più serrata proprio ciò da cui abbiamo imparato di più. In fondo, la critica al proprio insegnante è nello stesso tempo una critica a se stessi, perché ha il significato di una presa di distanza critica e di una separazione dell'allievo dal suo passato, che era stato determinato dall'insegnante. Come esempio di tale critica indiretta a se stessi va interpretata anche la polemica radicale di Schelling contro Fichte, di Hegel contro Schelling, di Marx e di Kierkegaard contro Hegel, e di Nietzsche contro Wagner.

Capitolo terzo

GERMANIA: IL REICH PROTESTANTE

L'autentica chiave di comprensione del comportamento e della mentalità dei Tedeschi è il protestantesimo tedesco inteso in senso ampio. Non è un caso infatti che tutti i nostri grandi filosofi, da Kant a Hegel e da Hegel a Nietzsche, siano protestanti. Il protestantesimo non è però soltanto il peccatum originale della filosofia tedesca, (1) ma anche delle azioni tipicamente tedesche, la cui fonte è lo spirito prussiano-protestante. (2) Nel secolo scorso, nessuno ha colto più acutamente di Dostoevskij tale fondamentale carattere protestante della nazione tedesca, poiché egli, come Russo, aveva la possibilità di riconoscere chiaramente con libertà di giudizio la posizione originale del Reich tedesco all'interno e di fronte all'Europa.

«Il compito della Germania è uno solo e tale è stato prima e sempre. E il suo protestantesimo, non soltanto la formula di questo protestantesimo, quale si determinò sotto Lutero, ma il suo protestantesimo di sempre, la sua protesta di sempre: contro il mondo romano, a cominciare da Arminio, contro tutto ciò che rappresentava Roma e la missione romana, contro tutto ciò che dall'antica Roma passò alla nuova Roma e a tutti quei popoli i quali presero da Roma la sua idea, la sua formula e il suo elemento, agli eredi di Roma e a tutto ciò che forma la sua eredità [...]. L'antica Roma per la prima generò l'idea dell'unione universale degli uomini e per la prima pensò (e fermamente credette) di realizzarla praticamente nella forma di una monarchia universale. Ma questa formula cadde di fronte al cristianesimo: la formula, non l'idea. Perché questa idea è l'idea dell'umanità europea, da essa si è

formata la sua civiltà, per essa soltanto essa vive. Cadde soltanto l'idea della monarchia universale romana e fu sostituita dal nuovo ideale dell'unione universale in Cristo [...].

Da allora questo tentativo del mondo romano procedette mutandosi continuamente. Con lo sviluppo di questo tentativo la parte più essenziale del principio cristiano andò quasi del tutto perduta. Avendo respinto il cristianesimo spiritualmente, gli eredi dell'antico mondo respinsero anche il papato. Scoppiò la terribile Rivoluzione francese che nella sua sostanza non fu nulla più che l'ultima trasformazione della formula dell'antica Roma dell'unione universale. Ma la nuova formula si dimostrò insufficiente, la nuova idea non si realizzò. Vi fu perfino un momento in cui in tutte le nazioni, che avevano ereditata la vocazione dell'antica Roma, subentrò la disperazione. Naturalmente quella parte della società che aveva acquistato, dopo il 1789, la guida politica, cioè la borghesia, trionfò e dichiarò che non era necessario andare più avanti. Ma in compenso tutte le menti, che per le leggi plurisecolari della natura sono destinate ad un'eterna mondiale agitazione e a cercare le nuove formule dell'ideale, si rivolsero a tutti gli umiliati e diseredati, a tutti coloro che non avevano avuto alcuna parte della nuova formula dell'unione umana universale, proclamata dalla Rivoluzione francese. Essi proclamarono la loro nuova parola, la necessità cioè dell'unione universale degli uomini, non in vista della spartizione dell'eguaglianza e dei diritti della vita tra un solo quarto dell'umanità, lasciando gli altri soltanto come materiale grezzo e mezzo di sfruttamento per la felicità di questo quarto dell'umanità, ma al contrario in vista dell'unione universale degli uomini sulla base dell'eguaglianza universale, con la partecipazione di tutti e di ognuno all'uso dei beni di questo mondo, qualunque essi possano risultare. Essi stabilirono di attuare questa decisione con qualsiasi mezzo, non solo con i mezzi della civiltà cristiana. Che cosa ha avuto a che fare con tutto ciò, durante questo tempo, durante questi duemila anni, la Germania? Il tratto più caratteristico, più essenziale di questo grande popolo così speciale e superbo dal primo momento della sua comparsa nel mondo storico, consistette nel fatto che esso non volle mai unirsi, nella sua

missione e nei suoi principi, con l'estremo mondo occidentale, cioè con tutti gli eredi della missione dell'antica Roma. Esso protestò contro questo mondo durante tutti i duemila anni e sebbene non presentasse e non abbia ancor presentata la Sua Parola, il suo ideale rigidamente formulato al posto della idea dell'antica Roma, è stato sempre tuttavia, a quanto pare, convinto dentro di sé di essere in grado di presentare questa Nuova Parola e di trascinar dietro di sé l'umanità. Si batté col mondo romano già ai tempi di Arminio e poi, ai tempi del cristianesimo romano, più di chiunque altro si batté con la Nuova Roma per il potere supremo. Alla fine protestò nel modo più energico e potente, traendo una nuova formula di protesta dalle basi più elementari del mondo germanico: proclamò la libertà d'esame e sollevò lo stendardo di Lutero. La rottura fu terribile e di portata mondiale, la formula di protesta fu trovata e realizzata, sebbene ancora negativa, in quanto una parola nuova e positiva non era stata ancora detta. Dopo che lo spirito germanico ebbe detto questa Nuova Parola di protesta, parve morire per qualche tempo e ciò avvenne parallelamente con l'eguale indebolimento dell'unità di forze del suo avversario, pur formulata precedentemente con tanta rigidità. L'estremo mondo occidentale, sotto l'influenza della scoperta dell'America, della nuova scienza e dei nuovi principi, cercò di trasformarsi in una nuova verità, di entrare in una nuova fase. Quando cominciò, al tempo della Rivoluzione francese, il primo tentativo di trasformazione, lo spirito germanico si trovò in grande imbarazzo e per qual-

che tempo perdette la sua individualità e la fede in se stesso. Esso non poté dire nulla contro le nuove idee dell'Estremo Occidente del mondo europeo. Il protestantesimo di Lutero aveva già superato il suo tempo, l'idea del libero esame da un pezzo era stata accettata dalla scienza di tutto il mondo. L'enorme organismo della Germania sentì più di qualsiasi altro di non avere, per così dire, carne e forma per la propria espressione. Nacque così allora in esso l'incalzante necessità di incarnarsi, sia pure soltanto esteriormente, in un unico organismo armonico, in previsione delle nuove future fasi della sua eterna lotta con l'Estremo Occidente del mondo europeo [...].

E così, mentre ciò avveniva presso l'avversario, il genio della Germania comprese che era anche compito della Germania, prima di qualsiasi inizio di qualsiasi cosa, prima di qualsiasi tentativo di una Parola Nuova contro l'idea dell'avversario, nella quale s'era reincarnata l'idea dell'antico cattolicesimo, portare a termine la propria unità politica, completare la ricostruzione del proprio organismo politico e, soltanto dopo averlo ricostruito, affrontare il plurisecolare nemico. E così successe: compiuta la sua unione, la Germania si buttò sull'avversario - la Francia - ed entrò in un nuovo periodo di lotta contro di lui, col "ferro" e col "sangue". L'opera col ferro è finita, adesso occorre portarla a termine spiritualmente». (3)

Note

1 Cfr. F. Nietzsche, *Antichrist*, af. 10 [L'Anticristo, af. 10, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972 sgg., vol. VI, t. III, pp. 175 sg.]. Cfr. inoltre H. Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern 1919.

2 Si veda ciò che dice Nietzsche su Federico il Grande in *Jenseits von Gut und Böse*, af. 209 [Al di là del bene e del male, af. 209, in *Opere*, cit., vol. VI, t. II, pp. 115 sgg.]. 82

3 [F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963, pp. 937-42; trad. lievemente modificata].

POSTFAZIONE

per il lettore giapponese

La Russia di Pietro il Grande ha intrapreso la strada che cent'anni dopo tutto l'Oriente avrebbe percorso, e su cui da allora procede: la strada dell'europeizzazione, con l'obiettivo di abbattere la supremazia europea. La guerra europea del 1914 ha ulteriormente rafforzato, a causa della tecnica e della scienza europee, la tendenza a contrapporsi all'Europa, e ha ridimensionato la considerazione nei riguardi di quest'ultima. L'attuale prosecuzione della guerra interrotta nel 1918 rafforzerà ancora di più l'abbandono dell'Occidente. Utilizzando i progressi appresi ed ereditati dall'Europa come mezzi per scopi antieuropei, ne risulta l'inevitabile duplicità e ambivalenza del complessivo rapporto dei Giapponesi con l'Occidente; si ammira e si disprezza la civiltà occidentale; spesso si afferma che essa è «materialistica», presupponendo per sé l'idealismo». (1) Il tono di fondo che va sottolineato nel rapporto della maggior parte dei Giapponesi con l'Occidente è una rinuncia all'Europa, che è tanto più forte quanto più grandi sono state all'inizio le aspettative nei suoi confronti, e quanto più esse risultano ora deluse. Tale rinuncia riguarda la tutela spirituale europea, il suo sfruttamento economico e la sua ingerenza politica. In ogni ambito si vuole nuovamente essere se stessi, ossia essere autentici Giapponesi, e limitare il più possibile l'influenza degli stranieri. Paradossalmente, anche tale coscienza della propria natura e del proprio compito è una conseguenza dei consigli europei. L. Hearn, nel suo libro Giappone, un'interpretazione, cita infatti una lettera di H. Spencer al barone Kaneko Kentaro e al conte Ito del 1892 il cui contenuto cor-

risponde ai desideri nazionalistici dei Giapponesi di oggi. Di fronte a questa situazione, apparirà forse strano ai miei lettori che un Europeo tracci su una rivista giapponese una storia dello spirito europeo che all'autocoscienza dei Giapponesi appare scritta proprio per loro. Infatti, che cosa potrebbe essere più gradito a un patriota giapponese - e tutti i Giapponesi sono patrioti, anche i più magnanimi e i più liberali (2) - del sentir dire a un Europeo che l'unità dell'Europa è crollata, che la vecchia Europa è finita, e che la nostra ultima parola è quella di un «nichilismo» divenuto attivo? E che cosa potrebbe essere d'altro canto meno gradito a un Europeo del rafforzare la rinuncia all'Europa in un paese non europeo? Il fatto che, nonostante ciò, abbia comunque deciso di scrivere questo saggio e di farlo tradurre, e con ciò di rischiare che il lettore fraintendesse le mie libere affermazioni con un misto di compassione per noi Europei e di soddisfazione per sé come Giapponese, interpretandole come un vento che dispiega le sue vele, necessita infine di una giustificazione, che non può evitare di essere anche una critica: una giustificazione dell'autocritica europea e una critica dell'amor proprio dei Giapponesi. Quando, nella seconda metà del secolo scorso, il Giappone entrò in contatto con noi, e fece propri i nostri «progressi» con lodevole sforzo e con febbrile velocità, la nostra cultura era già in declino, anche se esteriormente essa continuava a progredire conquistando il mondo intero. A differenza dei Russi del XIX secolo, i Giapponesi non si sono allora confrontati criticamente con noi, ma hanno innanzitutto assunto in modo ingenuo e acritico tutto ciò che aveva già avuto modo di suscitare l'orrore dei nostri spiriti migliori - da Baudelaire a Nietzsche -, i quali, da Europei, avevano saputo penetrare se stessi e l'Europa. Il Giappone ha fatto la nostra conoscenza quando ormai era troppo tardi, quando noi stessi non credevamo già più alla nostra civiltà, e la cosa migliore che avevamo era un'autocritica, che il Giappone peraltro non ha assolutamente saputo cogliere. Soltanto in America, in Russia e in Giappone si crede ancora all'idea di progresso; nella vecchia Europa si è cominciato a dubitarne già da molto tempo. Per questo noi Europei ci meravigliamo quando un Giapponese come R. Mori commisura

la verità sul Giappone (1886) al progresso europeo, o quando i Giapponesi di oggi pensano che negli ultimi cinquantenni le cose siano cambiate a tal punto, da non rendere più pertinente la mia critica a Mori. (3) In realtà, in Oriente si è venuti così poco a capo dei nostri problemi, che le osservazioni sul Giappone che trovo nella letteratura europea più datata (O. Lowell, B.H. Chamberlain, H. Batz ecc.) conservano intatta la loro validità. Il periodo in cui è cominciata l'occidentalizzazione del Giappone ha coinciso infatti sfortunatamente con quello in cui l'Europa stessa ha iniziato a percepirsi come problema insolubile; e come avrebbe potuto uno straniero risolvere un tale problema? Una volta avviata l'occidentalizzazione, e divenuta un fatto incontrovertibile, rimane da risolvere un'unica questione: 1) che cosa il Giappone ha appreso dalla nostra civiltà, e 2) come l'ha appreso. 1) Il Giappone non ha derivato da noi le stesse cose che assunse dalla cultura cinese, ossia i fondamenti religiosi, intellettuali e morali, ma ha recepito innanzitutto la nostra civiltà materiale: l'industria e la tecnica moderne, il capitalismo, il diritto civile, l'organizzazione dell'esercito e i metodi del lavoro scientifico, che tutto rendono possibile tranne la «libertà e la bellezza», come R. Mori vorrebbe far credere. L'autentica vita degli uomini, il loro modo di sentire e di pensare, i loro costumi e le loro valutazioni, rimasero invece relativamente immutati. Non è stato recepito lo «spirito» europeo e la sua storia, senza la quale esso non sarebbe ciò che è diventato, poiché lo spirito non si lascia recepire, sia pure attraverso un'appropriazione che lo trasformi radicalmente. Nonostante l'esteriorità di una tale occidentalizzazione, che colpisce ogni Europeo, non si deve tuttavia misconoscerne l'efficacia. La civiltà europea non è infatti un vestito che si possa indossare e togliere a seconda del bisogno, poiché essa possiede la forza perturbante di conformare a sé il corpo e l'anima stessa di colui che se ne rivesta. Certo, se si paragona la civilizzazione occidentale in Giappone con quella originaria dell'Europa, l'appropriazione delle istituzioni occidentali appare esteriore in Giappone - e perciò apparentemente senza pericolo -, poiché soltanto in Europa anche la civiltà tecnica può contare su un terreno storico e spirituale da cui ha potuto sor-

gere, mentre l'Oriente si è appropriato del semplice prodotto come di un risultato già compiuto. Questa exteriorità è tuttavia più interna di quanto sembri, perché i moderni risultati della civiltà occidentale non sono mai un puro strumento che possa essere usato a piacere, ma determinano il complesso della vita e della convivenza degli uomini e dei popoli. Nessuno può sottrarsi alle intime conseguenze della trasformazione della vita prodotte dall'industria e dalla tecnica - entrambe nel caso di emergenza si pongono al servizio della guerra. La distruzione degli antichi fondamenti religiosi, morali e sociali è una conseguenza inevitabile, su cui nessun progresso della civiltà può pensare di ingannarci. Un «Giappone moderno» è - per un Europeo - una contraddizione vivente, perché ciò che è moderno in senso occidentale non è giapponese (nippon seishin), mentre ciò che è autenticamente giapponese è antichissimo. Ciò che anche nel Giappone di oggi continua a essere autentica cultura, distinta semplicità, moralità e bellezza, non è qualcosa di moderno, ma qualcosa che custodisce in sé l'antichità. Che in singoli casi tale contraddizione tra l'Antico e il Moderno abbia trovato una felice soluzione, e che talvolta si sia raggiunto un compromesso esteticamente e moralmente accettabile anche per l'Europa, non fa che confermare la regola.

La reazione più diffusa in Giappone alla questione riguardante la relazione tra cose che a noi sembrano inconciliabili è invece altamente ottimistica: si vorrebbe infatti conservare il meglio di ciò che è giapponese, e aggiungervi il meglio di ciò che proviene dall'Europa, e così sommare alla «perfezione del Giappone» la «perfezione dell'Europa» (R. Mori) per sancire in questo modo la propria superiorità sull'Europa - come se le culture si lasciassero assemblare prendendo ciò che hanno di buono e rifiutando ciò che hanno di negativo. Il Giapponese ama interpretare la sua disponibilità ad appropriarsi degli aspetti più positivi di ogni singola cultura come magnanimità, la quale però, nonostante la modestia che così positivamente distingue il Giapponese nella vita civile, non è assolutamente priva di vanità e anche di presunzione. Vengono spontaneamente alla mente le numerose merci giapponesi su cui appare la dicitura improved, mentre per lo più si tratta in

realtà soltanto di imitazioni di merci europee o americane a prezzi ribassati e di qualità inferiore. Non soltanto le merci, ma anche i beni culturali si vorrebbe correggere, innanzitutto appropriandosi dei metodi del nostro pensiero scientifico, poi limitandoli criticamente, e infine giungendo al risultato sperato di una comprensione che si presenta «un po' più profonda» e «più complessa». La ragione ultima di questa ingenua fiducia nella propria superiorità sta nell'amor proprio dei Giapponesi, che porta a credere che il giusto e la giustizia si incarnino nel Giappone come paese divino. (4)

2) Le modalità con cui generalmente i Giapponesi recepiscono il pensiero europeo ci appaiono discutibili, poiché non riusciamo a concepirle come un'autentica appropriazione. L'appropriazione di qualcosa di altro da sé e di estraneo presupporrebbe infatti la capacità di estraniarsi, o di prendere le distanze da se stessi, e solo allora, a partire dal distacco verso se stessi, di appropriarsi dell'altro come estraneo. Il lavoro spirituale dell'appropriazione deve essere un'elaborazione in cui l'oggetto estraneo del nostro lavoro, in quanto tale, scompare. (5) In questo modo i Greci hanno fatto di un mondo, le cui radici erano a loro sconosciute, la loro patria. «I Greci senza dubbio ricevettero più o meno dall'Asia, dalla Siria, dall'Egitto, i germi sostanziali della loro religione, della loro cultura, del loro ordinamento sociale; ma seppero talmente cancellare quanto in siffatta origine v'era di straniero, e talmente trasformarlo, elaborarlo, capovolgerlo, farne insomma un'altra cosa, che tutto ciò ch'essi, al pari di noi, vi apprezzano, riconoscono, amano è appunto ciò che è essenzialmente loro». (6) Il che vuol dire che essi erano nell'altro «presso di sé», o liberi in senso hegeliano. Il sapere in sé era già presente molto tempo prima dei Greci, e ai massimi livelli nelle civiltà sviluppate dell'Antico Oriente, ma non nella forma di quel libero uscire da se stessi, e della conseguente capacità di appropriazione che sorge da un atteggiamento libero verso di sé e verso il mondo. (7) Soltanto i Greci ebbero, come Europei primogeniti, occhi «panoramici» - come li chiama Burckhardt: (8) quello sguardo obiettivo e impersonale sul mondo e su di sé, che sa confrontare e distinguere,

e che sa riconoscere sé nell'altro. I loro esploratori e i loro sapienti per primi hanno avuto un interesse per lo straniero pari a quello per se stessi: la loro profonda e chiara conoscenza delle caratteristiche degli altri va di pari passo, infatti, con quella delle proprie. Mi sembra che in Giappone manchi soprattutto tale carattere di libera appropriazione. Gli studenti studiano certo con dedizione i nostri libri europei, e li comprendono anche, grazie alla loro intelligenza, ma dal loro studio non traggono alcuna conseguenza per la propria autocoscienza di Giapponesi. Essi non distinguono, e non istituiscono confronti tra concetti europei come per esempio quelli di «volontà», di «libertà» e di «spirito», e ciò che a essi corrisponde nella loro vita, nel loro pensiero e nella loro lingua, o ciò che vi differisce. Essi non studiano per sé ciò che è straniero in sé. Penetrano nel testo di un filosofo europeo come se fosse una cosa naturale, senza saper vedere l'originaria estraneità dei suoi concetti rispetto ai propri, e perciò non sono stimolati a trasformare ciò che è estraneo in ciò che è proprio. Essi, a partire dall'altro, non ritornano a sé, non sono liberi, o - per dirla con Hegel - non sono «in ciò che è altro presso di sé». Vivono su due piani diversi: uno più basso, di base, su cui sentono e pensano da Giapponesi, e uno più alto, su cui si trovano allineate le scienze europee da Platone a Heidegger; e l'insegnante europeo si chiede: dov'è la scala che li conduce da un piano all'altro? In fondo, si amano così come sono, non hanno ancora mangiato dall'albero - cristiano! - della conoscenza, e non hanno perso l'innocenza, una perdita che produce l'uomo da sé, e lo rende critico verso se stesso. A ciò si aggiunge una estrema sensibilità d'animo, una «delicate sensitiveness», come la chiama Chamberlain, a cui corrisponde una suscettibilità (touchiness) che elude quella verità che non guarda in faccia nessuno. Io dubito che vi siano dei Giapponesi - volentieri mi ricrederei - che come Baudelaire e Flaubert, Proudhon e Sorel, Wagner e Nietzsche mettano in dubbio se stessi e la loro nazione con la stessa inflessibile durezza, come accade in Europa. Lo spirito europeo è infine, ma non da ultimo, uno spirito della critica, che sa distinguere, paragonare e decidere. La critica sembra essere qualcosa di puramente negativo, invece essa ha in sé quella forza

positiva del negare, che mantiene in movimento ciò che è tramandato e ciò che sussiste, e favorisce il suo ulteriore sviluppo. La critica è il principio stesso del nostro progresso, in quanto dissolve e mobilita la realtà sussistente. L'Oriente non sopporta tale critica impietosa - su cui è basato il progresso europeo nel suo complesso - né verso sé, né verso gli altri. La critica a ciò che in generale sussiste, allo Stato e alla natura, a Dio e agli uomini, agli articoli di fede e ai pregiudizi: tale capacità di distinguere che tutto investe e interroga, che dubita e ricerca, è un elemento della vita europea senza il quale essa non sarebbe nemmeno concepibile.

In strettissima connessione con questa disposizione alla critica si trovano anche tutte le altre caratteristiche dell'Europa: il procedere per continue crisi, lo spirito scientifico, il pensare e l'agire risoluti, l'espressione diretta anche di ciò che è sgradevole, il prevedere e il trarre conseguenze, e soprattutto: l'autentico tratto distintivo dell'individualità. Infatti, soltanto un uomo che sia un individuo, che rimanga indiviso, nonostante tutto ciò a cui prende parte, riesce in generale a distinguere e a decidere in modo così netto e determinato tra sé e Dio, tra sé e il mondo, tra sé e il suo popolo o il suo Stato, tra sé e i suoi simili, tra sé e il suo proprio «moi haissable» (Pascal), tra verità e menzogna, tra il «sì» e il «no». L'antitesi allo spirito europeo è dunque la vita condotta in un'atmosfera che annulla i confini: è l'unità priva di contrasti - in quanto fondata soltanto sul sentimento - nel rapporto tra uomo e mondo naturale; (9) è il legame con i genitori, con la famiglia e con lo Stato che si sottrae alla critica; è il non rivelarsi apertamente e il non compromettersi; è l'evitare le logiche conseguenze; è il compromesso nei rapporti umani; è il seguire convenzionalmente i costumi generalmente vigenti ed è il sistema indiretto della mediazione, (10) che esclude l'uomo in quanto individuo e non gli permette di agire per sé, di parlare per sé, e di rendere conto soltanto a se stesso.

La caratterizzazione hegeliana dello spirito greco è anche una descrizione dell'essenza dell'Europa. E uno spirito essenzialmente antiasiatico, perché l'individualità è la sua sostanza universale: «L'universale come tale è superato, l'immedesimazione con la

natura è soppressa». (11) Lo spirito greco è ampiamente differenziato in sé. Esso non conosce l'uniformità, vive in quella divisione e plurilateralità che corrisponde alla varia natura delle popolazioni elleniche, e alla mobilità del loro spirito. L'Europa è dunque il luogo delle forme più ricche e la patria di tutte le differenze e di tutte le antitesi. Nello stesso modo in cui Hegel ha descritto lo spirito greco, Burckhardt ha descritto lo spirito europeo. (12) Europeo è - egli afferma - «l'esprimersi di tutte le forze in monumento, immagine e parola, istituzione e partito, fino all'individuo; il trascorrere dello spirituale da tutte le parti e in tutte le direzioni; il tendere dello spirito a lasciare dietro di sé testimonianza di tutto ciò che è in esso, e a non sacrificarsi silenziosamente, come l'Oriente, alle monarchie universali e alle teocrazie». E mortale è dunque per l'Europa sempre e soltanto un'unica cosa: la potenza uniformante e opprimente, sia essa al servizio di uno Stato o di una tendenza livellante di carattere politico, religioso o sociale. Burckhardt pensava che l'Europa avrebbe sempre saputo riunire le sue ultime forze e trovare i suoi salvatori contro una tale potenza annientatrice, ossia dinanzi al pericolo dell'«unità coatta» - di natura politica, religiosa e sociale -, e del «livellamento coatto», che minacciano la caratteristica specifica dell'Europa, ossia la molteplice ricchezza del suo spirito.

Tuttavia non c'è da aspettarsi in alcun modo un «tramonto» dell'Europa, pur avendo l'Europa costretto oramai al suo progresso tutta la Terra: prima l'America, poi la Russia e infine l'Oriente; piuttosto, soltanto ora si può dire che l'Europa sorga in ogni dove. La storia del mondo sembra smentire Hegel, avendo, da un secolo a questa parte, invertito il suo percorso da Occidente a Oriente. Ma questa nuova Europa, che estende ora la sua civiltà negatrice su tutta la Terra, in cui non si fronteggiano più eroi omerici e cavalieri cristiani ma macchine con uomini incorporati, non è l'Europa di cui ho scritto, a cui come Tedesco appartengo, e che secondo me merita di essere diffusa attraverso la scrittura e l'insegnamento. Europei nel vecchio e autentico significato del termine ve ne sono oggi soltanto pochi e isolati. Solo pochi individui dell'odierna generazione - su cui incombe la seconda guerra mondiale -

preservano ancora in sé l'immagine di quell'Europa che, da Omero e Virgilio fino a Dante e Shakespeare, Goethe e Hegel, ha dato al nostro Pianeta la sua impronta spirituale fondamentale. L'ultimo filosofo tedesco in cui era ancora vivo lo spirito europeo è stato Nietzsche. E pure, egli sta già al limite della transizione tra la vecchia e la nuova Europa che, dopo Jünger, il suo più radicale allievo, non è nulla più che «una peculiare opportunità per i Tedeschi».

Note

1 Si vedano le pertinenti osservazioni di B.H. Chamberlain a L. Hearn, *More Letters von B.H. Chamberlain to L. Hearn*, Tokyo 1937, p. 135. 86

2 Cfr. le *Letters* di Chamberlain a Hearn, cit., p. 107: «Il patriottismo viene prima di ogni altra cosa, prima del cristianesimo, prima dell'umiltà, addirittura prima del fair play e della verità». 87

3 Nella rivista «*Dosetsu*», 1938, n. 14. 88

4 Si veda la nota poesia di Fujita Toko. 90

5 Si veda a questo riguardo l'analisi hegeliana della formazione teorica, in *Werke*, vol. XVI, pp. 142 sg.

6 G.W.F. Hegel, *Werke*, vol. XIII, p. 172; cfr. vol. IX, p. 234 [Lezioni sulla storia della filosofia, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. I, p. 168].

7 Si veda il saggio di J. Burckhardt, *Über das wissenschaftliche Verdienst der Griechen*, in *Gesamtausgabe*, vol. XIV, pp. 244 sgg.

8 Soltanto la Cina, in quanto gli è storicamente e geograficamente vicina, e non certo la molto lontana e cristiana Europa, offre al Giappone l'occasione e lo stimolo naturale per la coscienza della propria differenza e per l'autocritica. Le conseguenze spirituali della contrapposizione politico-militare con la Cina consentiranno al Giappone forse per la prima volta in modo decisivo di rapportarsi a se stesso a partire da un altro, e nello

stesso tempo gli permetteranno di rivelarsi a partire da se stesso: un fatto che contiene tante chances quanti pericoli per una civiltà insulare. In Europa, invece, poiché essa comprende una molteplicità di nazioni diverse che sono direttamente confinanti le une con le altre, da sempre si è fatta sentire la necessità di confrontarsi con gli altri, di distinguersi da loro, e di acquisire per questa via una disposizione critica verso se stessi.

9 L'unità priva di contraddizioni e l'uniformità della cultura giapponese si basano certamente sullo sviluppo di solide tradizioni. All'interno di questa uniformità omogenea si è tuttavia sviluppata una molteplicità infinita di sottilissime variazioni e modificazioni delle stabili forme fondamentali. Alla vista e all'udito degli Europei appaiono più o meno insignificanti, perché i nostri sensi colgono con maggior difficoltà tali sfumature impercettibili rispetto alle nette contrapposizioni, o, detto con una similitudine: perché l'aria in cui si svolge la nostra vita è più asciutta rispetto al clima umido del Giappone, dove la nettezza e la chiarezza dei colori e delle cose scompaiono come in un vapore e in una nebbia che tutto avvolge e compenetra. Chi abbia visto una volta i templi di marmo sulla nuda roccia dell'Acropoli, o le urne di legno nel bosco di Iside, capirà a che cosa mi riferisco.

10 Un'ottima descrizione, dal punto di vista europeo, del ricorrere dei Giapponesi all'aiuto di mediatori in tutte le questioni decisive della vita politica e privata è offerta da E. Lederer nel suo *Japan-Europa*, 1929, pp. 77 sg., 119 sg. e 232.

11 [G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. III, p. 11], 94

12 J. Burckhardt, *Werke*, vol. VII, pp. 368 sgg. 95

INDICE DEI NOMI (1)

Achille, 6.
Alessandro III, detto Magno, re di Macedonia, 6.
Angelino, Carlo, 69n.
Aristotele, 68.
Arminio, 82-83.
Baeumler, Alfred, 13.
Baldur, 77.
Ball, Hugo, 81n.
Balzac, Honoré de, 37.
Barth, Karl, 38, 65, 72, 77.
Batz, H., 87.
Baudelaire, Charles, 31, 33 e n, 3435, 87, 92.
Bauer, Bruno, 22, 23n, 24, 45 e n, 50,61.
Benn, Gottfried, 3In.
Berdjaew, Nikolaj Aleksandrovic, 37n.
Bergson, Henri, 77.
Bismarck-Schònhausen, Otto von, 52.
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de, 18.
Bultmann, Rudolf, 65.
Burckhardt, Jacob, 20 e n, 21, 28, 90 e n, 94 e n.
Burke, Edmund, 18.
Carlo V, imperatore, 23.
Carlyle, Thomas, 18.
Caterina II, detta la Grande, imperatrice di Russia, 23.

1 L'Indice riporta esclusivamente i nomi contenuti nel testo di Karl Lowith

Céline, Louis-Ferdinand (pseud. di Louis-Ferdinand Destouches), 37.

Cervantes Saavedra, Miguel de, 37.

Cesare, Gaio Giulio, 6.

Chamberlain, B.H., 85n, 86n, 87, 92.

Clemenceau, Georges, 11.

Confucio, 8.

Copernico, Niccolò, 51.

Corradino di Svevia, 59.

Creuzer, Friedrich, 39-40.

Croce, Benedetto, 12n.

Dante Alighieri, 95.

Descartes, René, 39, 45.

Donoso Cortés, Juan, marchese di Valdegamas, 17.

Dostoevskij, Fédor Michajlovic, 8, 15, 16n, 34-35, 65, 81, 84n.

Erasmus da Rotterdam, 7.

Federico II, detto il Grande, re di Prussia, 14, 81n.

Feuerbach, Ludwig, 20 e n, 45, 61.

Fiala, Hugo (pseud. di Karl Lowith), 66.

Fichte, Johann Gottlieb, 23, 29, 57-58, 80n.

Flaubert, Gustave, 31, 33, 35, 92.

Gentz, Friedrich von, 18.

George, Stefan, lln, 36.

Gide, André, 37.

Goethe, Johann Wolfgang, 7, 18, 33-34, 95.

Gogarten, Friedrich, 65.

Goring, Hermann, 68. Guardini, Romano, 65.

Gundolf, Friedrich, 37.

Gutzkow, Karl Ferdinand, 45.

Hartmann, Eduard von, 64.

Hearn, Lafcadio, 8 e n, 85n, 86 e n. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 5n, 6, 23, 29, 38, 39 e n, 40 e n, 41 e n, 42, 44-45, 57 e n, 68, 80 en, 81, 90n, 91, 93n, 94-95. Heidegger, Martin, 29, 38, 61 e n, 62-66, 67 e n, 68, 69 e n, 71-72, 73 e n, 74 e n, 76 e n, 77-79, 91. Heine, Heinrich, 57, 59n. Herder, Johann Gottfried, 7. Heyse, Hans, 13. Hitler, Adolf, 66, 70, 74, 76-77.

Hoberg, A., 77.
 Hofmannstahl, Hugo von, 9n.
 Hohenzollern, famiglia, 49.
 Hölderlin, Friedrich, 6, 79.
 Humboldt, Karl Wilhelm von, 7.
 Husserl, Edmund, 77.
 Huxley, Aldous Leonard, 37.
 Immermann, Karl Lebrecht, 20.
 Iside, 93n.
 Ito, conte, 86.
 Jaeger, Werner, 63.
 Joyce, James, 37.
 Jünger, Ernst, 13, 15n, 77, 95.
 Kaegi, Werner, 8n.
 Kant, Immanuel, 23,57, 61, 77, 81.
 Kentaro, Kaneko, 86.
 Kierkegaard, Sören, 34, 41, 42 e n,
 43-45, 61, 63, 66, 80 e n.
 Kireevskij, Ivan Vasil'evic, 8.
 Ku-hung-ming, 8 e n.
 Kunz, H., 77.
 Lasson, Georg, 40n, 4 In.
 Lawrence, David Herbert, 37.
 Lederer, Emil, 93n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 7.
 Lenin, Nikolaj (pseud. di Vladimir Il'ic Ul'janov), 11.
 Lo Gatto, Ettore, 84n.
 Lowell, O., 87.
 Luigi XIV, detto il Re Sole, re di Francia, 23.
 Luigi Napoleone Bonaparte (Napoleone III), imperatore dei
 Francesi, 42.
 Lutero, Martin, 6,57, 65-66, 81-84.
 Maistre, Joseph de, 18.
 Malraux, André, 37.
 Mann, Thomas, 37.
 Marx, Karl, 41, 42 e n, 43-45, 61,

80n.
 Metternich-Winneburg, Klemens Lothar von, 20. 101
 Mori, R, 87-89.
 Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 7, 18, 40, 48-49, 52.
 Naumann, Hans, 77.
 Niebuhr, Barthold Georg, 18.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 14, 28, 29 e n, 31,34, 45, 46 e n, 47 en, 48, 49 e n, 50-52,57,61,64, 68,70,78, 80n, 81 en, 87,92,95.
 Nötzel, Karl, 45n.
 Novalis (pseud. di Friedrich von Hardenberg), 6. Odino, 77.
 Omero, 95.
 Pascal, Blaise, 65, 92-93.
 Pietro I, detto il Grande, zar di Russia, 85.
 Platone, 71, 91. Preen, 22.
 Principe, Quirino, 15n. Proclo, 39-40. Prometeo, 70.
 Proudhon, Pierre-Joseph, 27, 29, 92.
 Proust, Marcel, 37. P
 rzywara, Erich, 65.
 Rauschning, Hermann, 15 e n, 31.
 Rella, Franco, 33n. Renan, Joseph-Ernest, 27, 29. Rilke, Rainer Maria, 9n, 62, 63n. Rosenberg, Alfred, 13. Rosenkranz, Karl, 41 e n. Rosenstock, Eugen, lln. Ruge, Arnold, 61.
 Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 19.
 Salomon, Ernst von, 74. Scheler, Max, 7n, 9,10 e n, 13n, 63, 77.
 ScheUing, Friedrich Wilhelm Joseph, 57, 80n. Schiller, Friedrich von, 7. Schlageter, Albert Leo, 73 e n, 74, 76.
 Schmitt, Carl, 18n, 66.
 Shakespeare, William, 95.
 Simmel, Georg, 77.
 Socrate, 45.
 Sorel, Georges, 29, 92.
 Spencer, Herbert, 86.
 Spengler, Oswald, 18n.
 Spenle, J.E., 57n.
 Staiger, Emil, 77.

Stirner, Max, 45, 50, 61.
Talete, 39.
Toko, Fujita, 89n.
Tolstoj, Lev Nikolaevic, 8, 35, 37.
Tommaso da Kempis, 65.
Turgenev, Ivan Sergeevic, 45.
Van Gogh, Vincent, 62-63.
Virgilio, Publio Marone, 95.
Voltaire (pseud. di François-Marie Arouet), 7, 8 e n.
Wagner, Richard, 52, 80n, 92.
Weber, Max, 79.
Wilson, Thomas Woodrow, 11.
Wirth, 59.
Wolters, Friedrich, 37.
Zaccaria, Gino, 67n.
Zagari, Luciano, 3 In. Zarathustra, 50.
Zelter, Carl Friedrich, 19.

INDICE DEL VOLUME

Prefazione di Carlo Galli

Parte prima

1. L'unità europea e la sua dissoluzione
2. La fine della vecchia Europa
3. Il nichilismo europeo
 1. Nella letteratura europea, - 2. Nella filosofia tedesca, - 2.1. Hegel,- 2.2. Marx e Kierkegaard, - 2.3. Nietzsche,

Parte seconda

1. La filosofia classica tedesca e la rivoluzione tedesca
2. L'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger
3. Germania: il Reich protestante

Postfazione per il lettore giapponese

Indice dei nomi